Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie bei Joh. Georg Hamann.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät

der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Fritz Thoms

aus Zudar auf Rügen.

Tag der mündlichen Prüfung: 29. Juni 1929.

Erlangen

Gutenberg-Druckerei (Reinhold & Limmert)

1929.

29:346

Referent und Dekan:

Universitätsprofessor Dr. Hermann Leser

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen lieben Eltern!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41533907_0003

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung: Sinn und Berechtigung der Problemstellung; die Art der Behandlung 7

I.

Das Wesen des Christentums 11
1. Die endgültige Überwindung des „unendlichen Mißverhältnisses“ zwischen Mensch und Gott 11
2. Der Träger der Überwindung 16
a) Christi geschichtliche Bedeutung 16
b) Christi religiöse Bedeutung 17
3. Die Urkunde der Überwindung 20
a) Die Wertung der Heiligen Schrift 20
b) Der Glaube und seine Bedeutung 24
c) Hamanns Stellung zur Inspirationslehre 28
d) Die Auslegung der Bibel 31

II.

Die Gottesvorstellung 33
1. Gott und Welt 33
a) Der Schöpfer als Poet 33
b) Das Buch der Schöpfung 34
α) Natur 38
β) Geschichte 39
c) Die Immanenz oder die Weltmächtigkeit Gottes . . 41
Anhang: Hamanns Stellung zum Trinitätsglauben . 43
2. Gott und Mensch 44
a) Die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen 44
b) Die göttliche Vorsehung 46
c) Zur Frage der Theodizee 49

III.

Das Wesen der Religion 52
1. Die Religion als Anthropomorphose Gottes 52
2. Die Apotheose des Menschen 56

IV.

Religion und Religionen 60
1. Die Selbstbezeugung Gottes unter den Heiden . . . 60
2. Die Bedeutung der jüdischen Geschichte 62
3. Die Stellung des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte 65

V.

Die Verzerrung der Religion in der Vernunftreligion 67
1. Die Verletzung der Ganzheitsidee 68
2. Die Zerstörung des Christentums 71
3. Philosophie und Offenbarung 75

Einleitung.

Sinn und Berechtigung der Problemstellung; die Art der Behandlung.

Der Versuch, aus den in den einzelnen Schriften Hamanns zerstreuten Äußerungen ein System von religiösen Grundwahrheiten zusammenzustellen, ist in der Hamannliteratur bis jetzt nur vereinzelt unternommen worden. Unger hat in seinem Buche über Hamanns Sprachtheorie auch die Grundlagen seiner Religionsphilosophie dargelegt. Stephans Behandlung von Hamanns Christentum und Theologie sucht die Eigenart Hamanns als eine Synthese der religiösen Kraft und biblischen Orientiertheit des Pietismus mit der aufklärerischen Weltoffenheit darzutun. E. Weber hat den Versuch gemacht, Hamann als einen Propheten des Irrationalismus zu begreifen und damit das Wesen der Autorschaft Hamanns zu erfassen. Das sind alles Arbeiten, in denen zu dem einen und dem anderen Problem der Religionsphilosophie Richtiges und Wertvolles aus Hamann herausgehoben wird. Eine zusammenfassende Erörterung über die Stellung Hamanns zu den Hauptproblemen der Religionsphilosophie ist bis jetzt nicht vorhanden.

Haben wir das Recht, eine solche Darstellung zu geben? Hamann hat keine Religionsphilosophie und keine Abhandlung über das Wesen der Religion und des Glaubens geschrieben. Es ist genügend bekannt, wie groß die Feindschaft Hamanns gegen alle Begriffe, Systeme und Philosopheme war; stand er doch mit leidenschaftlicher Intensität im Kampfe gegen die Vernunftreligion und die Aufklärung seiner Zeit. Indessen hat er doch diesen Kampf auch mit den Waffen der Vernunft

geführt. Das gibt uns das Recht, mit der Vernunft ihm auf diesen Kampfeswegen zu folgen und aufzuzeigen, welcher Begriff sich bei ihm vom Wesen der Religion, vom Wesen des Christentums usw. gebildet hat. Gerade dieser Kampf ist es gewesen, der ihn gezwungen hat, selber seine Auffassung von Religion und allem, was damit zusammenhängt, zu formulieren.

Es liegt Hamann in der Tat jedes System fern, bekennt er doch von sich selber: „Grundsätzen, Systemen bin ich nicht gewachsen“ [1]) und bezeichnet die Unordnung als den eigentlichen Fehler seiner Gemütsart [2]). Trotzdem glauben wir, daß es möglich ist, die einheitlichen Prinzipien seines Denkens in Bezug auf die Probleme der Religionsphilosophie herauszuheben; denn es ist eine innere Einheit in seinem Schrifttum vorhanden — einige Forscher wie v. Stein, Delff und Stephan haben mit Recht darauf hingewiesen —, die Hamann zwar wohl nicht bewußt hineingelegt hat, die gleichwohl aber unbewußt hineingeflossen sein mag. Man hat schon ein Recht, von der Dunkelheit des Hamannschen Stils zu reden; aber dies Urteil darf nicht übertrieben werden. Es trägt jede Hamannsche Schrift die Eigenart ihres Verfassers. Diese ist durch dreierlei gekennzeichnet. 1. Fast alle Hamannschen Schriften sind Gelegenheitsschriften; 2. alle Schriften sind mit einer Fülle von Reminiszenzen aus seiner staunenswerten Belesenheit durchsetzt — diese großartige Belesenheit ist um so bewunderungswürdiger, als sein Leben in der engen Begrenzung eines schlecht besoldeten Packhofverwalters verlief —; 3. Hamann wendet sich bewußt gegen jedes System. Wegen dieser drei Faktoren ist es kaum möglich, Hamann ohne weiteres zu verstehen; schrieb doch auch Goethe in einem Briefe an Frau von Stein: „Il m'a été impossible la première fois de le suivre toujours“ [3]). Dagegen erscheint Jean Pauls Urteil etwas übersteigert, wenn er Hamanns Kürze als eine solche bezeichnet, „deren

1) R. I, 497.
2) R. I, 173.
3) Brief vom 17. 9. 1784.

Kommata zuweilen aus Planetensystemen und deren Perioden aus Sonnensystemen bestehen und deren Worte — — ganze Sätze sind“ [1]). Hat Hamann selber geäußert, daß alles, was er geschrieben habe, nur „Brocken, Fragmente, Grillen und Einfälle“ [2]) seien, so ist doch zu sagen, daß sich in seinen Hauptwerken sachlich seine ganze Gedankenwelt vereinigt findet [3]). Der innere Zusammenhang ist vorhanden; dem nur Neugierigen ist allerdings das Eindringen in den letzten Gehalt der Hamannschen Autorschaft verwehrt.

Und noch eins ist nötig, um ganz in Hamanns Werk und Wesen einzudringen. Man muß sich mit dem Magus auf die letzte Grundlage seines gesamten Fühlens, Denkens und Schreibens stellen, auf die Offenbarung Gottes im Christentum. Goethe preist sich in dem vorhin angezogenen Briefe an Frau von Stein glücklich, „d'avoir le sens qu'il faut pour entendre jusqu'à un certain point les ideés de ce tête unique“. Man möchte in diesem „certain point“ die absolut biblische Orientiertheit des Magus vermuten, die Goethe bei seiner Einstellung zum Christentum nicht für sich verbindlich erklären konnte. Die folgende Untersuchung wird immer wieder darauf stoßen, wie sehr Hamanns Auffassungen in dem Elemente der Heiligen Schrift leben und mit ihm zusammenhängen. Dieser Umstand ist auch für die Anordnung der folgenden Darstellung wichtig.

Wollen wir Hamanns verstreute Gedanken zu den Hauptproblemen der Religionsphilosophie sammeln und systematisch ordnen, so gewinnen wir einen sicheren Ausgangspunkt und eine geeignete Basis dafür, wenn wir zuerst das Wesen des Christentums darstellen. Damit handeln wir auch im Sinne Hamanns, für den alle Religion erst Sinngebung vom Evangelium her empfängt und dem das Christentum nicht erst von einem allgemeinen Religionsbegriff her legiti-

1) Vorschule der Ästhetik. Hamburg 1804, 2. Abt. § 42 (cf. R. VIII, 1. S. 411).
2) R. I, 497.
3) cf. H. Stephan, Hamanns Christentum u. Theologie. (Zeitschrift für Theologie u. Kirche, 12. Jahrgang 1902, S. 403.)

miert wird. Die nächste Frage wird die nach dem Gottesbegriff sein, den sich Hamann gebildet hat. Von der Beantwortung dieser beiden Fragen her kommen wir dann zur Herausarbeitung des Wesens der Religion, wie es sich Hamann darstellt, und des Verhältnisses des Christentums zu andern Religionen. Schließlich darf die Auffassung Hamanns vom Wesen der Vernunftreligion nicht fehlen, da die vernünftige Religion der Aufklärung es eigentlich ist, die Hamann zur Besinnung über die Hauptprobleme der Religionsphilosophie gezwungen hat.

I.

Das Wesen des Christentums.

1. Die endgültige Überwindung des „unendlichen Mißverhältnisses“ zwischen Mensch und Gott.

Das tiefste Anliegen aller Religion sieht Hamann darin, das „unendliche Mißverhältnis“ zwischen Mensch und Gott aus dem Wege zu räumen. Die Seele des Menschen liegt in Knechtschaft, Blindheit, Torheit und dem Tode der Sünden[1]). Sie vermag Gott in seinem Wesen und in seiner Wirklichkeit nicht zu erkennen und zu lieben. „Die Entfernung der menschlichen Natur von ihrem Urheber“[2]) ist das Mißverhältnis. Es kann ebensowenig durch alle Möglichkeiten unserer Selbstbesinnung als durch transzendente Spekulation überwunden werden. Hamann steht fest in der Überzeugung, daß die Wirklichkeit des unendlichen Mißverhältnisses nur durch eine andere Wirklichkeit aufgehoben werden kann. Tatsache gegen Tatsache. Unsere Schuld bedeutet das Versagen in einem geschichtlichen Zusammenhang; die Überwindung der Geschichte kann auch nicht anders geschehen als in einem geschichtlichen Verhältnis. Noch ein zweiter Umstand macht für Hamann die Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott in endlich-geschichtlichem Zusammenhange notwendig. Das ist die Eigenart des Menschen, daß alle seine Erkenntnis sinnlich ist. Sinnlichkeit und Verstand sind „die zween Stämme der menschlichen Erkenntnis“[3]). Darum setzt auch die religiöse Erkenntnis

1) R. I, 211.
2) St. 44.
3) R. VI, 49.

ein wirkliches factum, ein greifbares Geschehen voraus. „So müssen alle Religionen eine Beziehung auf den Glauben einer einzigen, selbständigen und lebendigen Wahrheit haben“ [1]). Das Postulat aller Religion ist göttliche Anthropomorphose oder menschliche Apotheose. „Um das unendliche Mißverhältnis zu heben und aus dem Wege zu räumen, ... muß der Mensch entweder einer göttlichen Natur teilhaftig werden oder auch die Gottheit Fleisch und Blut an sich nehmen“ [2]). Das Christentum redet von der Anthropomorphose Gottes nicht als Postulat, sondern als Wirklichkeit in ausschließlichem Sinne. In ihm ist nicht die Rede von irgendeiner beliebigen Offenbarung, „sondern von einer Entdeckung solcher Wahrheiten, an deren Gewißheit, Glaubenswürdigkeit und Wichtigkeit dem ganzen menschlichen Geschlechte gelegen wäre“ [3]). In der Geschichte, die in Jesus Christus ihren Mittelpunkt hat, geschah die endgültige Offenbarung, die vollständigste Selbsterschließung Gottes, die wirkliche Enthüllung der „Geheimnisse der höchsten, einzigsten, verborgensten und zur Mitteilung Ihrer Selbst aufdringlichsten Majestät“ [4]).

Der Grundgehalt des Christentums ist also: Gott hat sich erschlossen. Er hat sich in der Geschichte so enthüllt, daß er wirklich als Gott erkannt wird in seiner Wirklichkeit und in seinem Wesen. In der Menschwerdung Christi stellt sich „das Ebenbild und sichtbare Gleichnis des allein anbetungswürdigen Geistes“ [5]) dar. Gott ist personifiziert in Christus. „Diese zeitlichen und ewigen Geschichtswahrheiten von dem Könige der Juden, dem Engel ihres Bundes, dem Erstgebornen und Haupt seiner Gemeine sind das A und O, der Grund und Gipfel unserer Glaubensflügel“ [6]). In der Geschichte Jesu Chisti ist das göttliche Wunder der Inkarnation zwecks Überwindung des unendlichen Mißverhältnisses lokalisiert. Seine Historizität ist endgültig und reicht auch über das Judentum hinaus. „Der charakteristische Unterschied zwischen Judentum und

1) R. IV, 328.
2) R. VII, 59.
3) R. I, 58.
4) R. IV, 329 f.
5) R. VII, 114.
6) R. VII, 57.

Christentum betrifft weder un- noch mittelbare Offenbarung, — — — noch ewige Wahrheiten und Lehrmeinungen — — noch Zeremoniell- und Sittengesetze, sondern lediglich zeitliche Geschichtswahrheiten, die sich zu einer Zeit zugetragen haben und niemals wiederkommen; — Tatsachen, die durch einen Zusammenfluß von Ursachen nnd Wirkungen in einem Zeitpunkt und Erdraum wahr (von Hamann gesperrt!) geworden und also nur von diesem Punkt der Zeit und des Raums als wahr gedacht werden können“[1]). Darum sind Geschichte und Religion für Hamann nicht unversöhnliche Gegensätze. Es ist ihm um das Eintreten Gottes in die Geschichte hoher Ernst. Es geht ihm um communio mit Gott, nicht um unio wie den Mystikern. Das, was ihm in der Religion das Wichtigste erscheint, ist das persönliche Verhältnis. Damit begreift Hamann das wesentliche Merkmal der christlichen Weltanschauung in seiner Tiefe, betrachtet diese doch als den Kern der Wirklichkeit die Person und das Verhältnis der Personen zueinander. „Das Christentum verlangt als lebendige Religion ein persönliches Verhältnis des Menschen zu dem als höchste Persönlichkeit gefaßten Weltgrunde, und es prägt dies in dem Gedanken der Gottessohnschaft des Menschen aus“[2]). Darum ist die Offenbarung Gottes im Fleisch „die einzige Neuigkeit, die für die Erde und ihre Einwohner wichtig, allgemein und wirklich neu ist“[3]).

Angesichts der Selbsterschließung Gottes in Christus erkennt Hamann die ganze Tiefe des unendlichen Mißverhältnisses zwischen Mensch und Gott. Sie zeigt „uns alle unsere eigenen Handlungen und die edelsten Früchte der menschlichen Tugend nicht anders, als die Risse der feinsten Feder unter einem Vergrößerungsglas entdeckt oder die zarteste Haut unter gleichem Anblick“ bloßgelegt werden[4]). So bedeutet die Offenbarung die Gegenwart Gottes, in der wir

1) R. VII, 43.
2) Wilh. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 7. Auflage. Tübingen 1916. S. 199.
3) R. I, 116.
4) R. I, 219.

uns selbst erkennen. Zugleich aber ist die Selbsterschließung Gottes in Christus überall ein Ja zum Menschen mitten in seinem mißlichen Verhältnisse zu Gott. Das hat Hamann selbst in seinem Leben erfahren. Er schreibt in den „Gedanken über meinen Lebenslauf“: „Ich fand die Einheit des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi, daß alle Geschichte, alle Wunder, alle Gebote und Werke Gottes auf diesen Mittelpunkt zusammenliefen, die Seele des Menschen aus der Sklaverei, Knechtschaft, Blindheit, Torheit und dem Tode der Sünden zum größten Glück, zur höchsten Seligkeit und zu einer Annehmung solcher Güter zu bewegen, über deren Größe wir noch mehr als über unsere Unwürdigkeit oder die Möglichkeit, uns derselben würdig zu machen, erschrecken müssen, wenn sich uns selbige offenbaren“ [1]). Das Wesen des Christentums besteht „in Ausführung göttlicher Taten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt“ [2]). Bewußt betont Hamann diese auf die Herbeiführung des richtigen Gottesverhältnisses aller Menschen gerichtete Tendenz und Eigenart des Christentums; denn „unter allen Offenbarungen — — — hat keine einzige eine so innige, anschauende, fruchtbare Beziehung auf alle unbestimmte Fähigkeiten, unerschöpfliche Begierden, unendliche Bedürfnisse und Leidenschaften unserer Natur“ [3]). Aber eben nur die Herunterlassung Gottes auf die Erde in Christus schließt die Überwindung des unendlichen Mißverhältnisses in sich. „Christus ist die Tür, und nicht Moral, bürgerliche Gerechtigkeit, freundschaftliche Dienstbeflissenheit, Menschenliebe“ [4]). Immer und unermüdlich hat Hamann dies betont, daß wir nicht auf dem Wege unserer Selbstbesinnung die tiefere Wahrheit finden, die uns in das richtige Verhältnis zu Gott setzt; sondern das ist die Transzendenz der Offenbarung, ihre Übernatürlichkeit und Jenseitigkeit, daß sie uns außer uns entgegentritt, weil wir nach einem fremden Wort rufen, nach einer überall zugänglichen Wahrheit, nach einer Tatsache, die außer uns liegt. „Nicht in Diensten, Opfern und

1) R. I, 211 f.
2) R. VII, 58.
3) R. IV, 329.
4) N. H. 106.

Gelübden, die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimnis der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen getan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er aufgelegt, sondern im höchsten Gut, das er geschenkt hat; nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloß menschliche Gesinnungen und menschliche Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Taten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt“ [1]).

Die Anthropomorphose Gottes in Christus enthüllt auch „das Geheimnis der göttlichen Liebe“ [2]). Gott tritt in unsere Welt des gefallenen Menschen ein, in die Zeitlichkeit und Endlichkeit. Hamann beschreibt dies historische Geschehen gern unter Verwendung biblischer Ausdrücke. „Er (Gott) wurde ein Mensch, der geringste unter den Menschen; er nahm Knechtsgestalt an; er wurde für uns zur Sünde gemacht“ [3]). Diese Tatsache geht über alle Möglichkeiten des menschlichen Fassungsvermögens hinaus. „Wer sollte es glauben, wenn es uns Gott nicht selbst gesagt hätte, daß er seinen Ruhm in unserm Gehorsam und den Genuß seiner Herrlichkeit in unserer Gesellschaft und Teilnehmung findet?“ [4]) Es tut sich darin das tiefe Geheimnis der Liebe Gottes auf. Sie teilt sich mit in dem Bewußtsein der Gemeinschaft. Gottes Liebe ist sein Wille zur Gemeinschaft mit uns. Gott öffnet dem Menschen sein Herz zur Gemeinschaft und gibt ihm teil an seinem Leben; er ist „sein Nächster und seines Nebenmenschen Nächster im strengsten Verstande geworden“ [5]). Darum erkennt man an dieser göttlichen Inkarnation, „was für ein liebreiches, unaussprechlich gütiges und wohltätiges Wesen“ [6]) Gott ist.

Die Selbsterschließung Gottes ist zugleich auch größte Demut des geheimnisvollen Gottes, „den wir Christen als den unsrigen nennen“ [7]). Dieser Umstand macht jedoch die

1) R. VII, 58.
2) R. I, 213.
3) R. I, 85.
4) R. I, 66.
5) R. I, 135 f.
6) R. I, 218.
7) R. I, 129.

Eigenart des Christentums aus, die über alle anderen Religionen hinausweist. „Der Heide, der Philosoph erkennt die Allmacht, die Hoheit, die Heiligkeit, die Güte Gottes; aber von der Demut seiner Menschenliebe weiß er nichts“ [1]). Zugleich ist diese Herunterlassung auch Verhüllung der Offenbarung. Die Tatsache: Gott wird Mensch ist eine ungeheure Antinomie. Hört nicht Gott auf, im geschichtlichen, menschlichen Dasein Gott zu sein? Der inkarnierte Gottessohn verhüllt durch sein Eingehen in die Menschheit seinen göttlichen Ursprung. Hamann macht aufmerksam „auf die Zeichen des Widerspruchs in der zweideutigen Gestalt seiner Person, seiner Friedens- und Freudenbotschaft, seiner Arbeiten und Schmerzen, seines Gehorsams bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz! und seiner Erhöhung aus dem Erdenstaube eines Wurms bis zum Thron unbeweglicher Herrlichkeit“ [2]).

Zusammenfassend ist zu sagen: Das Wesen des Christentums ist für Hamann die endgültige Überwindung des unendlichen Mißverhältnisses zwischen Mensch und Gott durch Selbsterschließung des geheimnisvollen Gottes zur Gemeinschaft mit der Menschheit, die ihn sonst in seiner Ganzheit nicht erkennen kann, in der verhüllten Form der geschichtlichen Person Christi.

2. Der Träger der Überwindung.

Die Beurteilung des Wesens des Christentums ist weiterhin bedingt durch die Hamannsche Auffassung der Person des Trägers der Überwindung. Es ist hier zu fragen, ob das religiöse Phänomen beim Stifter des Christentums so umfassend sich darstellt, wie es bis dahin nicht in Erscheinung getreten ist und auch in Zukunft nicht überhöht werden kann.

a) Christi geschichtliche Bedeutung.

An die Person Christi knüpft sich einzig und allein die Bedeutung des Christentums: „Die christliche Religion ist

1) R. I, 450.
2) R. VII, 57.

nichts als Erkenntnis, Bekenntnis und Anbetung seines Namens, der über alle Namen ist“[1]). Seine Aufgabe war, die Menschen Gott in seiner Wirklichkeit und in seinem Wesen erkennen zu lassen; denn „niemand hat Gott je gesehen: nur der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, hat seine Fülle der Gnade und Wahrheit exegisiert“[2]). Christus ist die Selbsterschließung Gottes, der Einbruch des Göttlichen in die Welt in seiner Ganzheit. Zwischen ihm und Gott ist nicht die mindeste Trennung oder Vielheit zulässig. „Denn wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; und wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht. Wer aber den Sohn sieht, der sieht den Vater. Er und der Sohn ist ein einiges Wesen“[3]). Das ist also die gewaltige geschichtliche Bedeutung Christi, daß durch seine Anthropomorphose der Menschheit die Möglichkeit gegeben wird, mit Gott in der Geschichte in Verbindung zu treten. Nur so wird der Mensch zu einem wahrhaft lebenden Menschen, wenn er in Gott und mit Gott lebt. Da nur durch Christus solch Leben vermittelt wird, so kann Hamann wohl formulieren: „Es ist eher möglich, ohne Herz und Kopf zu leben, als ohne den. Er ist das Haupt unserer Natur und aller unserer Kräfte und die Quelle der Bewegung, die so wenig in einem Christen stille stehen kann als der Puls in einem lebenden Menschen. Der Christ allein aber ist ein lebender Mensch, weil er in Gott und mit Gott lebt, bewegt und da ist, ja, für Gott“[4]).

b) Christi religiöse Bedeutung.

Welche ist die religiöse Bedeutung Christi? Teilweise steckt diese Frage schon in der vorhergehenden mit darin; sie muß aber hier noch besonders erörtert werden. Es handelt sich um das religionsphilosophische Problem, welche religiösen Werte das religiöse Bewußtsein Jesu in sich schließt, die die Menschen nur durch den Zusammenhang mit ihm erfahren können.

---

1) Gild. V, 70.
2) R. VII, 65.
3) R. VII, 64 f.
4) R. I, 228.

Bei allem spekulativen Interesse Hamanns für die Anthropomorphose Gottes läßt sich andrerseits seine Auffassung des Christentums auch als Erlösungsreligion und damit Christi als des Erlösers bezeichnen. „Ich fand die Einheit des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi“[1]). Das Evangelium Christi ist die stärkste, sinnlichste und überschwenglichste Offenbarung der Natur des göttlichen Willens. Sie ergreift den Menschen nach zwei Seiten, indem sie ihn einerseits das Gericht Gottes über die Schuld sehen läßt, andrerseits den Zorn Gottes als Gnade und Selbstmitteilung zur Gemeinschaft zur Darstellung bringt. „Die Absicht dieser schrecklichen Offenbarung ist für uns so tröstlich, weil sie uns zu Gunsten geschehen ist. Wir sind gleichsam zu bloßen Zuschauern desjenigen gemacht worden, was wir Gott als seine Geschöpfe schuldig waren“[2]). — „Christi Religion war Gehorsam bis zum Tode“[3]). Durch sein stellvertretendes Leiden gewinnt der Mensch Zugang zu Gott; und zwar nur durch den Kontakt mit ihm, der „eines schmählichen, freiwilligen und verdienstlichen Todes starb und die fröhliche Botschaft seiner Auferstehung und Erlösung und Wiederkunft zum Weltgerichte vom Auf- bis zum Niedergange der Sonne, vom Süd- bis zum Nordpol hat verkündigen und erschallen lassen“[4]). Hamann rät der Fürstin Gallitzin, „sich auf den einzigen Mittler und Fürsprecher zu verlassen“[5]). „Wenn wir alles vergessen, so vertritt Jesus, der Gekreuzigte, alle Weisheit und alle Kraft, alle Vernunft und alle Sinne“[6]). Christus ist der, „durch den wir Gerechtigkeit und Seligkeit allein erlangen können“[7]). Öfter spricht Hamann von dem seligmachenden Glauben an die Verdienste unseres gnädigen Mittlers, von der Vergebung in dem Blute des eingeborenen Sohnes Gottes, von dem Verdienste des einzigen Mittlers usw.[8]). Man sieht, Hamann kleidet seine Äußerungen über den Sinn der Erscheinung Christi vorwiegend in kirchlich-

1) R. I, 211.
2) St. 42.
3) Gild. 70.
4) R. IV, 262.
5) R. VII, 405.
6) R. I, 228.
7) St. 43.
8) cf. St. 43; R. I, 216; 219; 83; 233.

dogmatische Formeln — wie das ja auch in der Natur der Sache liegt — und gebraucht sie mit großer Unbefangenheit.

In dem Kreuze Christi hat einerseits das unendliche Mißverhältnis, andererseits das tiefste Geheimnis der göttlichen Liebe seinen sinnenfälligsten Ausdruck gefunden. „Als Wahrzeichen des Gedächtnisses und Widerspruchs wird der Eckstein unseres evangelischen und apostolischen, historischen und dogmatischen Systems — — — ein Stein des Anstoßes und ein Fels der Ärgernis“ [1]). Mit welcher Demut hat er sein Erlösungswerk vollbracht! Mit welcher Geduld ist er seinen Weg gegangen, verkannt und mißachtet, weil die Menschen in der Verhüllung der Knechtsgestalt nicht die göttliche Herkunft erkannten. „Er hatte nicht, wo er sein Haupt hinlegte. Er kam in sein Eigentum, und seine Untertanen nahmen ihn nicht auf. Wie muß einem Manne von seinem unschuldigen, reinen Charakter unter einem solchen Volke zu Mut gewesen sein, unter dem Pfaffenregiment der Hohenpriester und dem moralischen Otterngezücht der Pharisäer! Was für göttliche Selbstverleugnung gehörte dazu, sich zu den rohen Begriffen der zwölf Boten herunterzulassen — — —, den Hang politischer Kannegießereien zu unterdrücken und ihre großen Mißverständnisse eines Himmelreichs zu berichtigen!“ [2])

Der Erscheinung Christi eignet Endgültigkeit; er ist der einzige Weg zur Wahrheit und zum Leben [3]). In ihm ist die religiöse Tatsache ein für allemal Wirklichkeit geworden, „daß Gott selbst dazu ein Mensch wurde und dazu in die Welt kam, daß er die Wahrheit zeugen möchte [4])“. Die Unüberbietbarkeit der Worte seiner Verkündigung dokumentiert die Einzigartigkeit seiner Erscheinung. „«Ich bin bei euch allenthalben bis an der Welt Ende» konnte nur ein Erlöser der Welt sagen, der ein Gott ist, dessen Gegenwart alle Örter und alle Jahrhunderte füllt“ [5]). Darum ist in Jesus Christus das unendliche Mißverhältnis in Vergangenheit,

1) R. VI, 12.
2) R. VII, 420.
3) R. IV, 260.
4) R. II, 50.
5) St. 32.

Gegenwart und Zukunft überwunden. „Das im Herzen und Munde aller Religionen verborgene Senfkorn der Anthropomorphose“ [1]) erscheint hier in unwiederholbarer, unüberbietbarer Größe.

So hat Christus eine einzigartige Bedeutung. Er allein zeigt dem menschlichen Geschlechte den Weg aus der traurigen Isoliertheit zu Gott, der sich in ihm den Menschen zur Gemeinschaft darbietet in seinem heilschaffenden Handeln, in seiner Erlösungstat.

3. Die Urkunde der Überwindung.

a) Die Wertung der Heiligen Schrift.

Die Vergegenwärtigung der von Gott bewirkten Überwindung des unendlichen Mißverhältnisses stellt sich der Menschheit dar in dem lebendigen Zeugnis der Heiligen Schrift, in der Bibel. Hamann bezeichnet sie selbst wiederholt als „Urkunde“ [2]). Sie bildet als „die erstaunlichste und verehrungswürdigste Offenbarung der tiefsten, erhabensten, wunderbarsten Geheimnisse der Gottheit“ [3]) die einzigen Glaubensfesseln, die der Christ kennt [4]). „Das Christentum glaubt also nicht an Lehrmeinungen der Philosophie, die nichts als eine alphabetische Schreiberei menschlicher Spekulation und dem wandelbaren Mond- und Modenwechsel unterworfen ist! — nicht an Bilder und Bilderdienst! — nicht an Tier- und Heldendienst! — nicht an symbolische Elemente und Losungszeichen oder einige schwarze Züge, welche die unsichtbare Hand des Ungefähr auf der weißen Wand dahingestrichen! — nicht an pythagoräisch-platonische Zahlen! — an keine vorübergehenden Schatten nicht bleibender, nicht fortdauernder Handlungen und Zeremonien, denen man eine geheime Kraft und unerklärliche Magie zutraut! — an keine Gesetze!“ [5]) Mit all diesen negativen Bestimmungen hat Hamann seine Auffassung von der Bibel und ihre

1) R. IV, 330.
2) cf. R. VI, 10; VII, 47.
3) R. I, 217.
4) R. VII, 47.
5) R. VII, 46.

Abgrenzung klar und deutlich vollzogen. Sie ist nichts als die Darstellung der Anthropomorphose Gottes, seiner Selbsterschließung, seiner Offenbarungstat. Durch ihre Verkündigung erhält das Offenbarungswort seine lebendige, übergeschichtliche „Gleichzeitigkeit“ mit uns. Daraus ergibt sich die formale und die materiale Eigenart der Bibel.

Daß überhaupt Gott sich im Worte mitgeteilt hat, daß uns darin vergangene Geschichte zur Wirklichkeit Gottes wird, ist „das teuerste Geschenk der göttlichen Gnade“ [1]). Zugleich wird dadurch der Offenbarungsgedanke vollständig gedacht, indem Hamann vom heiligen Geist redet. „Es gehört zur Einheit der göttlichen Offenbarung, daß der Geist Gottes sich durch den Menschengriffel der heiligen Männer, die von ihm getrieben worden, sich ebenso erniedrigt und seiner Majestät entäußert, als der Sohn Gottes durch die Knechtsgestalt, und wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Demut ist“ [2]). (Denn auch die ganze Schöpfung wertet Hamann als einen Beweis der Herunterlassung Gottes: „Wie hat sich Gott, der Vater, gedemütigt, da er einen Erdenkloß nicht nur bildete, sondern auch durch seinen Odem beseelte!“ [3]) So gehört in Hamanns Beziehung zwischen Gott und Mensch der Geistgedanke mit hinein. Der heilige Geist tritt in seiner Verendlichung in derselben Weise auf wie Christus: „Der Geist Gottes in seinem Worte offenbart sich — — in Knechtsgestalt“ [4]). Diese Knechtsgestalt der Offenbarung Gottes, des Geistes, in der Schrift nimmt einen breiten Raum in Hamanns Gedankenwelt ein und hat sein Nachdenken immer wieder gereizt. „Wie hat sich Gott, der heilige Geist, erniedrigt, da er ein Geschichtsschreiber der kleinsten, der verächtlichsten Begebenheiten auf der Erde geworden ist, um dem Menschen in seiner eigenen Sprache, in seinen eigenen Geschäften, in seinen eigenen Wegen die Ratschlüsse, die Geheimnisse und die Wege der Gottheit zu offenbaren“ [5]). Die ganze Schrift scheint Hamann in einer Art geschrieben,

1) R. I, 217.
2) R. II, 207.
3) R. I, 85.
4) R. I, 50.
5) R. I, 85 f.

worin Gott sich selbst hat demütigen wollen[1]). „Der stylus curiae des Himmelreichs bleibt wohl der — — sanftmütigste und demütigste“[2]). Warum die Bibel diese Eigenart trägt, erklärt Hamann einmal in den Biblischen Betrachtungen für unerforschlich: „Die Gründe dieser Wahl lassen sich ebensowenig von uns erforschen, als warum es ihm (Gott) gefallen, in sechs Tagen zu schaffen, was sein Wille ebenso füglich in einem einzigen Zeitpunkte hätte wirklich machen können“[3]). Indessen hat Hamann sich mit dieser Haltung nicht beschieden, sondern sich weitere Gedanken über das niedere Gewand des lebendigen Gotteszeugnisses gemacht. Er findet zwei Gründe dafür. Es mußte so erscheinen, damit es der Menschheit überhaupt die Fähigkeit bietet, von ihr verstanden zu werden. Darum hat Gott „sich so viel wie möglich bequemt und zu der Menschen Neigungen und Begriffen, ja selbst Vorurteilen und Schwachheiten heruntergelassen“[4]), und sich bemüht, „dem Menschen in seiner eigenen Sprache, in seinen eigenen Geschäften, in seinen eigenen Wegen die Ratschlüsse, die Geheimnisse und die Wege der Gottheit zu offenbaren“[5]). Zugleich sollte diese Selbstdemütigung ein Mittel sein, „um uns die Demut zu lehren“[6]). Dies menschlich-irdische Gewand bedeutet aber zugleich auch eine Verhüllung; denn durch solche Knechtsgestalt, solch Inkognito wird die Erkenntnis der Herkunft des göttlichen Wortes sehr erschwert. Andrerseits geschah aber gerade diese Verhüllung der Hoheit Gottes, um die Klugen der Welt zu hintergehen[7]). Ihnen würde auch jede andre Offenbarungsweise Gottes Gelegenheit zur Kritik und zur Ablehnung gegeben haben.

Eigentümlich spitz kleidet Hamann in den „Biblischen Betrachtungen“ das Verhältnis Gottes als des Schriftstellers der Bibel zu den superklugen Kritikern, die ihr eigenes Urteil zum Prüfstein des göttlichen Worts machen wollen, in die

1) R. I, 87.
2) R. II, 208.
3) R. I, 58.
4) a. a. O.
5) R. I, 86.
6) R. I, 87.
7) R. I, 99.

Worte: „Gott offenbart sich, der Schöpfer der Welt ist ein Schriftsteller. — Was für ein Schicksal werden seine Bücher erfahren müssen? Was für strengen Urteilen, was für scharfsinnigen Kunstrichtern werden seine Bücher unterworfen sein?“ [1]) Durch die rhetorische Frage deutet Hamann schon die Selbstverständlichkeit der Antwort an. Daß Gott sich zu den Neigungen, Begriffen und Schwachheiten der Menschen heruntergelassen hat, „dient den schwachen Köpfen zum Spott“ [2]). Sie erwarten philosophische Systeme und eine Übereinstimmung mit dem Geschmack der Zeit, werden daher auch nie die in der Bibel niedergelegten Wahrheiten verstehen lernen, „die vermöge ihrer Bestimmung dem natürlichen Menschen Torheit und Ärgernis sein sollen“ [3]). Diese göttliche Bestimmung zum Anstoß und Widerspruch wird auch nicht aus dem Wege geräumt werden durch gelehrte wissenschaftliche Bemühungen um neue Lesarten, Übersetzungen, Grammatiken und Vokabularien [4]). Denn es ist einmal die Ansicht Hamanns: „Alles, was der irdischen Vernunft unwahrscheinlich und lächerlich vorkommt, ist den Christen unumgänglich und unwiderleglich gewiß und tröstlich. Was die Vernunft unterdrückt und verzweifelnd und verzagt macht, richtet uns auf und macht uns stark in Gott“ [5]). In seinem Eifer und Zorn gegen die vernünftelnden Kritiker des Bibelwortes kommt Hamann gar zu der fast unerträglich harten Formulierung, „daß der heilige Geist uns ein Buch für sein Wort ausgegeben, worin er wie ein Alberner und Wahnsinniger, ja wie ein unheiliger und unreiner Geist unsrer stolzen Vernunft Märlein, kleine, verächtliche Begebenheiten zur Geschichte des Himmels und Gottes gemacht“ [6]). Doch sei es genug in diesem Zusammenhange von Hamanns Stellungnahme gegen alle Bestrebungen, die in der Anwendung der Vernunft das Bild der wahren Religion verzerren. Darüber wird weiter unten ausführlicher zu handeln sein.

Jedenfalls ist offensichtlich, daß Hamann den Willen zur

1) R. I, 56.
2) R. I, 58.
3) R. IV, 331.
4) R. IV, 259.
5) R. I, 223.
6) R. I, 218 f.

Verhüllung des Offenbarungswortes in Gott voraussetzt. Es steht bei ihm fest, „daß es Gott gefallen hat, seinen Rat mit uns Menschen zu verbergen“ [1]), indem er „nichtswürdige, verächtliche, ja Undinge, wie der Apostel sagt, zu Werkzeugen seines geheimeren Rates und verborgenen Willens gemacht“ [2]). Das ist die eine Seite der Verhüllung. Die andere liegt darin, daß Gott uns nur so viel entdeckt hat, als zu unserer Rettung nötig ist. Uns ist so viel offenbart, daß wir glauben können, und doch so wenig, daß wir glauben müssen. Alle Anstrengungen der Vernunft werden darüber nie zum Ziel kommen.

Wie gelangt man denn dann zu dem richtigen Verständnis der Urkunde der Offenbarung Gottes? Denn die Offenbarung ist doch erst ganz gedacht in der Einheit von Wort und unserm Hören. Hier tritt die strenge Korrelation von Offenbarung und Glaube ein. Der Glaube steht in engster Beziehung zum Wortcharakter der Offenbarung. Er bejaht das in der Gescichte begegnende göttliche Du und bringt dem göttlichen Anspruch Gehorsam entgegen. Darum ist an dieser Stelle auf den religiösen Glaubensbegriff im Denken Hamanns einzugehen.

b) Der Glaube und seine Bedeutung.

Grundlegende Voraussetzung für die Hamannsche Auffassung vom Wesen des Glaubens ist seine Ansicht, daß die Begegnung zwischen Mensch und Gott in die zeitlich-räumliche Endlichkeit gelegt ist. Im Menschendasein beruht alle Erkenntnis auf Sinnlichkeit. „Was für ein Magazin macht die Geschichte der Gelehrsamkeit aus? Und worauf gründet sich alles? Auf fünf Gerstenbrote, auf fünf Sinne, die wir mit den unvernünftigen Tieren gemeinschaftlich besitzen. Nicht nur das ganze Warenhaus der Vernunft, sondern selbst die Schatzkammer des Glaubens beruht auf diesem Stock“ [3]). Es gibt also für Hamann auch in religiöser Hinsicht kein

1) R. I, 99.
2) a. a. O.
3) R. I, 127.

a priori; auch die religiöse Erkenntnis muß zunächst von sinnlicher Erfahrung ausgehen. Dazu stimmt die Auffassung des Apostels Paulus, die Hamann aufnimmt: „Der Glaube kommt durchs Gehör, durchs Gehör des Wortes Gottes“ [1]). Im selben Zusammenhange führt Hamann weiter ein Wort Jesu aus dem Johannesevangelium an: „Geht und sagt Johannes wieder, was ihr höret und sehet!“ (von Hamann gesperrt!) [2]). Das Reden Gottes zu uns, das Handeln Gottes mit uns geht „auf Leidenschaft von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften“ [3]).

Das Objekt, das der Menschheit nahegebracht wird, ist die Erscheinung Jesu in der Geschichte. Wie aber kann dies historische Factum, das doch ein Stück vergangener Geschichte ist — noch dazu in der verhüllenden Form einer coincidentia oppositorum: Gott ist Mensch geworden! —, jetzt in diesem Augenblicke uns ansprechend, fordernd und unmittelbar überführend sein? Hier tritt der Glaube ergänzend ein. Er ist aktio und kein abstraktes Kunstwort [4]). Er schaut durch die Verhüllung der Offenbarung hindurch. Er bejaht die göttliche Torheit in der „communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum“ [5]). Er sieht die tiefere Einheit von Himmlischem und Irdischem, von Niedrigem und Hohem. Für den Glauben fallen die Gegensätze ineinander und heben sich damit auf. Die coincidentia oppositorum scheint Hamann der einzige zureichende Grund des Miteinanderbestehens aller Widersprüche und der wahre Prozeß ihrer Schlichtung zu sein [6]); und darum ist in seinen Augen das principium coincidentiae oppositorum mehr wert als alle Kantsche Kritik [7]). So gilt für ihn der Satz vom Widerspruche nicht, und sein Glaube geht ungebrochen aus dem Problem des Historismus hervor. Er läßt ihn die geschichtliche Tatsache der Offenbarung Gottes in Christus nicht als ein vergangenes Stück Geschichte auffassen, sondern als etwas Gegenwärtiges,

1) R. I, 127.
2) a. a. O.
3) Gild. V, 7.
4) Gild. V, 668.
5) R. IV, 23.
6) R. VI, 183.
7) R. VI, 301.

das ihn angeht, das an ihn herantritt, dem er sich nicht entziehen kann. Tua res agitur!

Gott handelt also mit den Menschen durch die Entscheidung des Glaubens. Damit hängt ursächlich zusammen, was oben von Hamanns Ansicht über die Verhüllung und die Knechtsgestalt der Offenbarung gesagt worden ist. Denn ist die Offenbarung Wort, das ergriffen und geglaubt sein will, so gehört zum Wesen der Offenbarung die Verhüllung, die Indirektheit. Durch sie erst kommt der Anspruch auf Entscheidung an uns zustande. Darin beweist sich wieder die Übergeschichtlichkeit der Offenbarung, daß sie den Menschen trifft als etwas ihn heute Angehendes; daß im Wunder des Glaubens der Abstand von Vergangenheit und Gegenwart überwunden wird; daß die Geschichte das Feld ist, auf dem Glaube erwächst. Der beste Beweis dafür, daß Hamann sich so persönlich vom Bibelwort angeredet wußte, ist niedergelegt in seiner Lebensbeschreibung, wo er von seiner „Bekehrung" berichtet: „Ich fühlte mein Herz klopfen, ich hörte eine Stimme in der Tiefe desselben seufzen und jammern als die Stimme des Bluts, als die Stimme eines erschlagenen Bruders, der sein Blut rächen wollte, wenn ich selbiges beizeiten nicht hörte und fortführe, mein Ohr gegen selbiges zu verstopfen. — — — Ich fühlte auf einmal mein Herz quillen, es ergoß sich in Tränen, und ich konnte es nicht länger — — —, ich konnte es nicht länger meinem Gott verhehlen, daß ich der Brudermörder, der Brudermörder seines eingeborenen Sohnes war" [1]). So hat Hamann das wunderhafte Erlebnis des Glaubens beschrieben. Denn nicht nur die Gegenwart Gottes in der Geschichte ist Wunder, sondern auch, daß dies nur im Wunder des Glaubens erkannt wird. Dafür weiß Hamann gar den Skeptiker Hume anzuführen, „ein Zeugnis der Wahrheit in dem Munde eines Feindes und Verfolgers derselben": „Die christliche Religion ist nicht nur mit Wunderwerken am Anfange begleitet gewesen, sondern sie kann auch selbst heutzutage von keiner vernünftigen Person ohne ein Wunderwerk geglaubt werden.

1) R. I, 213.

Die bloße Vernunft ist nicht zureichend, uns von der Wahrheit derselben zu überzeugen; und wer immer durch den Glauben bewogen wird, derselben Beifall zu geben, der ist sich in seiner eigenen Person eines beständig fortgesetzten Wunderwerkes bewußt, welches alle Grundsätze seines Verstandes umkehrt und demselben eine Bestimmung gibt, das zu glauben, was der Gewohnheit und Erfahrung zuwider und entgegengesetzt ist“ [1]). So kann denn Hamann in „Golgatha und Scheblimini“ das Wesen des Christentums aus der dargelegten Auffassung auch folgendermaßen definieren: „Daher heißt die geoffenbarte Religion des Christentums mit Grund und Recht Glaube“ (von Hamann gesperrt) [2]). (Allerdings unterscheidet sich Hamanns Glaubensbegriff wesentlich von dem des englischen Skeptikers Hume; cf. H. Schirmer, Die Grundlagen des Erkennens bei J. G. Hamann. Diss. Erlangen 1926, S. 45 ff.)

Solcher Glaube, der fähig ist, „Geist, Hoheit und Geheimnis, Wahrheit und Gnade da zu finden, wo der natürliche Mensch nichts als eine poetische Figur, Tropen oder Idiotismen der Grundsprache, der Zeiten, des Volks, kleine Wirtschaftsregeln und Sittensprüche findet“ [3]), ist nicht anders zu erreichen „als durch denselben Geist, der die Verfasser der Bibel getrieben“ [4]). Dieser schafft „erleuchtete, begeisterte, mit Eifersucht gewaffnete Augen eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers —, in solcher Verkleidung die Strahlen himmlischer Herrlichkeit zu erkennen“ [5]). Auf ihn allein ist der Mensch angewiesen zur Herbeiführung des Wunders, daß er durch die empirische Decke der Geschichte hindurchschauen und in der Ärmlichkeit der Schrift den Reichtum Gottes und in der irdischen Niedrigkeit Jesu die göttliche Majestät erkennen kann. „Car l'esprit qui est de Dieu, peut seul nous révéler la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu, en justifiant les pécheurs et en condamnant ceux qui se justifient eux-memes“ [6]). Die Anwendung von Kunstmitteln aller Art führt weder zum Verständnis der

1) R. I, 406.
2) R. VII, 44.
3) R. I, 100.
4) R. I, 218.
5) R. II, 207.
6) R. II, 373.

Schrift, noch der Kraft Gottes, weder ihrer Eingebung, noch Auslegung, die nicht von philologischen Gründen abhängt[1]). Vielmehr urteilt durch das Wirken des heiligen Geistes „der geistliche Mensch", „und sein Geschmack ist sicherer als alle pädagogischen Regeln der Philologie und Logik"[2]). Auch hierfür ist das Selbstzeugnis Hamanns anzuführen, anschließend an jene oben angezogene Stelle aus dem Bericht seiner Bekehrung: „Der Geist Gottes fuhr fort, ungeachtet meiner großen Schwachheit, ungeachtet des langen Widerstandes, den ich bisher gegen sein Zeugnis und seine Rührung angewandt hatte, mir das Geheimnis der göttlichen Liebe und die Wohltat des Glaubens an unsern gnädigen und einzigen Heiland immer mehr und mehr zu offenbaren"[3]).

So schließt sich der Ring von Hamanns Anschauung über das Wesen des Christentums als der Überwindung des unendlichen Mißverhältnisses in der Anthropomorphose Gottes, indem Gott durch und in Bezug auf Geschichte Glauben wirkt. Der Überweltliche wird ein Stück Geschichte, und dies wird von uns verstanden, indem der Geist das Auge schenkt, zu glauben. „Gott offenbart sich, indem er redet und indem er zugleich das Hören des Glaubens gibt. Der Glaube als Geschenk des Geistes Gottes gehört selber zu der vollen Wirklichkeit der Offenbarung." (P. Althaus, Grundriß der Dogmatik. 1. Teil. Erlangen 1929, S. 17 f.) So gehört in Hamanns Offenbarungsgedanke der Geistgedanke mit hinein; er ist von Anfang an trinitarisch. Dies führt die Darlegung weiter zur Untersuchung der Gottesvorstellung Hamanns. Vorher ist jedoch noch auf Hamanns Gedanken über die Entstehung der heiligen Schrift und auf seine Stellung zur Inspirationstheorie einzugehen, um von da her die besondere Art seiner Bibelauslegung zu erklären.

c) Hamanns Stellung zur Inspirationslehre.

An verschiedenen Stellen des Schrifttums Hamanns hat es den Anschein, als ob er einer dogmatischen Inspirationslehre das Wort redete; so, wenn er von dem „Vorzug" einer

1) R. II, 234. 2) R. III, 15. 3) R. I, 213.

allerhöchsten Eingebung der heiligen Bücher spricht[1]), oder an andrer Stelle formuliert: „Es ist der Geist Gottes, der durch den Mund und den Griffel dieser heiligen Männer sich offenbarte“[2]). Indessen redet er doch nicht der supranaturalen Inspirationslehre einer verholzten Orthodoxie das Wort. Es ist vielmehr das testimonium spiritus sancti, welches er in sich selber fühlt, das ihn eine freie Haltung zum Bibelwort einnehmen läßt. „Wer den Geist Gottes in sich fühlt, wird ihn gewiß auch in der Schrift fühlen“[3]). Sie trägt, wie oben dargelegt, ein ganz bestimmtes Gewand, bestimmt durch ihre Eigenart des Übergangs vom Göttlichen zum Menschlichen. Solcher Übergang dünkt Hamann immer Mißbräuchen ausgesetzt zu sein; darum rät er: „Beide Extreme müssen schlechterdings verbunden werden, um das Ganze zu erklären, *οὐσία τοῦ σώματος* und *ἐξουσία τοῦ ἀξιώματος*. Durch diese Vereinigung wird das Buch heilig.... Eine *κοινωνία* ohne Transsubstantiation — weder Leib noch Schatten, sondern Geist“[4]). Hamann empfindet durchaus die Spannung zwischen der Darstellung von Geschehnissen längst vergangener Jahrhunderte und seiner Gegenwart, daß sich „die himmlische Politik zu dem irdischen Dort und zeitlichen Damals“ heruntergelassen hat, „ohne dadurch an Itzt und Hier gefesselt zu sein“ (von Hamann gesperrt!)[5]). Diese Spannung bleibt. Und sie ist nötig für das Denken Hamanns, wenn er das auch nicht, soviel wir sehen, irgendwo ausdrücklich bemerkt hat. Denn sieht er den Glauben als Entscheidung an, so gibt es für den Menschen keinen andern Weg zur Gewißheit um die Wirklichkeit Jesu, als in der konkreten Stellungnahme zu der Begegnung Gottes mit der Menschheit, die an die Nachgeborenen aus fernen Jahrhunderten und aus dem fernen Morgenlande in der Urkunde der heiligen Schrift herantritt.

Hamann nimmt das testimonium spiritus sancti aus seiner Heilserfahrung. Dort hat sich ihm der Geist manifestiert.

---

1) R. IV, 262 f.
2) R. I, 122.
3) R. I, 91.
4) R. VI, 170.
5) R. VII, 48.

Es ist der Geist, der sich in der Bibel „allenthalben durch sich selbst aufklärt“ [1]). Darum hängt Hamann nicht am Buchstaben. „Der Geist rechtfertigt und macht lebendig. Fleisch und Buch ohne Geist ist kein Nütze“ [2]) Und er steht gegen den Inspirirationsgedanken einer pharisäischen Orthodoxie, in der der Gedanke der Theonomie erstarrt zur Heteronomie: „Weder die dogmatische Gründlichkeit pharisäischer Orthodoxen, noch die dichterische Üppigkeit sadduzäischer Freigeister wird die Sendung des Geistes (von Hamann gesperrt!) erneuern, der die heiligen Menschen Gottes trieb (εὐκαίρως ἀκαίρως) zu reden und zu schreiben“ [3]). So konnte Hamann denn auch eine freie Haltung zur Bibelkritik einnehmen. Er hat sich zwar niemals persönlich an ihr beteiligt; das mag daher rühren, daß ihm dies in seinem Kampfe gegen die Vernunftreligion immer falsch ausgelegt worden wäre. Aber es sind doch mannigfache Äußerungen von ihm vorhanden, die beweisen, daß er sich auch in dieser Beziehung seine Gedanken gemacht hat [4]). Er erkennt selber die Pflicht der Prüfung an [5]) und bezeichnet den Schöpfungsbericht als „eine Erzählung, die nach dem Begriff der Menschen abgemessen und gewissermaßen mit den Begriffen der Zeit, in denen er (Mose) schrieb, in Verwandtschaft stehen mußte“ [6]). Er macht die Beobachtung, daß Johannes Wahrheit nennt, „was andere Apostel Evangelium, die Predigt Jesu, den Glauben an ihn u. s. f. nennen“ [7]). Im Römerbrief beobachtet er die „Kunst, mit welcher St. Paulus seine trockenen Grüße zu schattieren, zu motivieren und mit individuellen Zügen zu beleben weiß“ [8]). So macht er mit der wahren Geschichtlichkeit der Bibel Ernst und gewinnt damit freie Bahn für die lebendige Autorität des Wortes Gottes,

1) R. I, 97.
2) R. VI, 21; cf. IV, 146.
3) R. II, 295.
4) cf. H. Stephan, Hamanns Christentum u. Theologie. S. 411 f.
5) R. IV, 260.
6) R. I, 60.
7) R. I, 122.
8) R. VI, 355.

indem er überall nur sieht „le doigt d'un Dieu qui se baisse, penchant en bas, pour écrire sur la terre“ [1]). Damit steht Hamann als einsame Lichtgestalt in seiner Zeit, indem er den Inspirationsbegriff hineindenkt in die ganze Offenbarung. Die Autorität der Bibel liegt nur darin, daß sie die Menschen überall vor Gott stellt, und daß der heilige Geist „sein Zeugnis von der Erlösung durch Christum überall zum Ziele seiner göttlichen Offenbarung setzt“ [2]).

d) Die Auslegung der Bibel.

In der Auslegung der Bibel steht Hamann dem heilsgeschichtlichen Biblizismus nahe. Der Gesichtspunkt der Geschichte tritt oft in den Mittelpunkt. Die Bibel erscheint als Organismus der Geschichte Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. „Die Prophezeihung der heiligen Schrift ist von keiner einzelnen oder menschlichen Auslegung. Es sind nicht Abrahams Werke und Moses Wunder und Israels Geschichte der Inhalt derselben; es betrifft nicht einzelne Menschen, nicht einzelne Völker, ja nicht einmal die Erde allein; sondern alles ist ein Vorbild höherer, allgemeiner, himmlischer Dinge“ [3]). So bezeichnet Hamann das Alte Testament als „ein lebendiges, geist- und herzerweckendes Elementarbuch aller historischen Literatur im Himmel, auf und unter der Erde“ [4]). Durch diese Einstellung gewinnt er ein sehr lebendiges Verhältnis zur Heiligen Schrift. „Jede biblische Geschichte ist eine Weissagung, die durch alle Jahrhunderte und in der Seele jedes Menschen erfüllt wird“ [5]). „Daß dieses Wort Gottes eben so große Wunder an der Seele eines frommen Christen, er mag einfältig oder gelehrt sein, tut, als diejenigen, die in demselben erzählt werden“ [6]), das hatte Hamann selbst erfahren, und das Glück dieser Erfahrung klingt durch viele Erzeugnisse seiner Autorschaft hindurch. So kommt er zu seiner symbolischen Schriftauslegung, hier und da eigentümlich mystisch-schillernden

1) R. II, 371.
2) R. I, 97 f.
3) R. I, 121.
4) R. VII, 56.
5) R. I, 50.
6) R. I, 218.

Charakters, über die hier das Urteil R. Ungers stehen mag: „Er entdeckt, als er mit aller Seelenangst eines Verzweifelnden, mit fieberhaft erregten Sinnen, zerrissenem Herzen und in den Tiefen aufgewühlter Phantasie im Buch der Bücher Heil, Rettung und neues Leben sucht, auf einmal hinter unscheinbaren Worten, Bildern und Vorgängen einen geheimen, ihn im Innersten ergreifenden Sinn, übernatürliche Wahrheiten psychologischer und ethischer Art, das furchtbare Pathos des zürnenden und rächenden, das väterlich milde Ethos des gnadenvoll erziehenden und erlösenden Gottes“ [1]).

Damit ist der erste Abschnitt erledigt. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, ob Hamann das Wesen des Christentums, wie wir es bei ihm erkannten, richtig erfaßt hat. Vielleicht gibt es auf diese Frage überhaupt keine objektiv gültige Antwort. Weil durch die Reformation das Evangelium zur Gewissenssache gemacht worden ist, so ist für evangelische Christen kein objektiv-gültiger wissenschaftlicher Maßstab vorhanden, um zu untersuchen, was das Christentum ist. Vielmehr muß der reformatorische Christ — und wie bewußt ist Hamann ein solcher gewesen! — aus dem Glauben heraus seine Entscheidung über das Wesen des Christentums treffen. Das hat Hamann getan, wie sich aus dem Dargelegten ergeben haben wird. Vielleicht ist gerade dadurch die Einzigartigkeit der christlichen Religion bei Hamann hell ins Licht gesetzt worden, daß er die Fülle persönlichen Lebens, eigener Weltbeurteilung und Lebenserfahrung, wie er sie aus seiner Herzensgeschichte mit Gott gewonnen hat, in die Besinnung über das Wesen des Christentums hineinverflochten hat.

1) R. Unger, H. und die Aufklärung. 2 Bände. 2. Aufl. 1925, Bd. I, S. 231.

II.

Die Gottesvorstellung.

1. Gott und Welt.

a) Der Schöpfer als Poet.

Gott spricht den Menschen in der Schrift direkt an; doch ist das nicht die einzige Offenbarung. Vielmehr offenbart er sich ihm auch hinsichtlich aller Wirklichkeitsbeziehungen des Lebens. Er ist der Schöpfergott[1]). Hamann nennt ihn den „Poeten am Anfang der Tage“[2]). Was will er mit diesem eigentümlichen Ausdruck sagen? Es ist hier auf die oben gemachten Ausführungen über die Anschauung Hamanns Bezug zu nehmen, wonach alle Erkenntnis des Menschen sinnlich und figürlich ist[3]). Soll daher die menschliche Erkenntnis Gott erfassen, so hängt dies davon ab, ob Gott sich in allen Formen seiner Offenbarung der Sprache der Bilder bedient, in denen der Schatz menschlicher Erkenntnis besteht[4]). Das hat Gott in seiner Schöpfung getan. Da hat er sich den Menschen auf anschauliche Weise offenbart, nicht abstrakt und nur für den Verstand, sondern konkret, für das Gesicht und für das Gehör. Daran denkt Hamann, wenn er den Schöpfer einen „Poeten“ nennt. So wie der Poet in anschaulicher bilderreicher Sprache redet, so hat sich Gott als „ein unbekanntes Genie“[5]) durch die Schöpfungstat gezeigt.

---

1) R. I, 364.
2) R. II, 282.
3) cf. R. I, 99; IV, 44; VI, 244.
4) R. II, 259.
5) cf. R. II, 158.

b) Das Buch der Schöpfung.

Ist Gott, der Schöpfer, als Dichter gedacht, so bezeichnet Hamann folgerichtig die Schöpfung als den Inhalt seiner Autorschaft als ein „Buch“ [1]), das der Mensch lesen soll: „Gott, Natur und Vernunft haben eine so innige Beziehung aufeinander, wie Licht, Auge und alles, was jenes diesem offenbart . . . . oder wie Autor, Buch und Leser“ [2]). Denn geht die Absicht des Schöpfers darauf, sich und seine Herrlichkeit zu offenbaren, so ist die Aufgabe des Menschen, die Bücher der Natur und Geschichte, die nichts sind als Chiffern und verborgene Zeichen [3]), sich zum Verständnis zu führen und die Rede Gottes zu verstehen, „deren Schnur von einem Ende des Himmels bis zum andern sich erstreckt“ [4]). Wir stoßen hier in der Hamannschen Auffassung der Schöpfung wieder auf den schon bei der spezifisch christlichen Offenbarung gefundenen Gedanken, daß Gottes Offenbarung bis zu einem gewissen Grade doch immer Verhüllung bleibt.

Es tritt schließlich der religiöse Logosgedanke in der Schöpfungsansicht des Magus hinzu. Hamann nennt die Schöpfung ein Buch, das Exempel allgemeiner Begriffe enthalte, die Gott „der Kreatur durch die Kreatur“ [5]) habe offenbaren wollen. Die Schöpfung ist „eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur“ [6]), ist Sprache Gottes. „Jede Erscheinung der Natur war ein Wort, — das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigeren Vereinigung, Mitteilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort“ [7]). Das

1) cf. R. I, 148; II, 244; 276.
2) Gild. V, 22; cf. H. Schirmer, Die Grundlagen des Erkennens bei J. G. Hamann. Diss. Erlangen 1926. S. 14 ff.
3) R. I, 148.
4) R. I, 449.
5) R. II, 276.
6) R. II, 261.
7) R. IV, 33.

Wort stellt die „sakramentale Einheit“ [1]) von Sinnlichem und Begrifflichem dar. Mit seinem ersten großen Schöpfungsworte: „Es werde Licht!“ hat die „Empfindung von der Gegenwart der Dinge“ angefangen [2]).

Um die Einheit des Hamannschen Denkens zu erweisen, ist auch hinzuweisen auf die wiederholte Betonung, daß auch die Schöpfung ein Werk „der Demut, der Herunterlassung“ [3]) ist. Wohl sieht Hamann in ihr einen Beweis der „herrlichsten Majestät“, aber doch auch den „der leersten Entäußerung“ [4]). Es ist ein Akt der tiefsten Herablassung Gottes, daß er sich den Menschen auf anschauliche Weise offenbart hat, so daß man ihn „zu sehen und zu schmecken, zu beschauen und mit Händen zu greifen“ [5]) vermag. Nicht um zu gefallen, hat Gott sich so viel wie möglich bequemt [6]); die Schöpfung ist „kein Werk der Eitelkeit“ [7]). Gott ist um unsere Urteile über seine große poetische Autorschaft „unbesorgt. Wenn ihm der Pöbel über die Güte der Welt mit klatschenden Händen und scharrenden Füßen Höflichkeiten sagt und Beifall zujauchzt, wird er wie Phocion beschämt und fragt den Kreis seiner wenigen Freunde, die um seinen Thron mit bedeckten Augen und Füßen stehen, ob er eine Torheit gesprochen, da er gesagt: Es werde Licht!, weil er sich von dem gemeinen Haufen über seine Werke bewundert sieht“ [8]).

Dies führt weiter zu der Frage über die Stellung der Schöpfung als Möglichkeit der Erkenntnis der Eigenschaften Gottes.

Hamann zeigt starke Abneigung gegen das Bestreben der zeitgenössischen Philosophie, Gott als das „höchste Wesen“ zu bezeichnen. Ist er überhaupt ein geschworener Feind aller Begriffe, Abstrakta und bloßen Philosopheme, so ist

1) cf. H. Weber, H. und Kant. München 1904. S. 518.
2) R. II, 259.
3) R. I, 512.
4) R. II, 276.
5) R. II, 283.
6) R. I, 58.
7) R. I, 512.
8) R. I, 511 f.

ihm besonders in den Beziehungen der Religion jede abstrahierende Tätigkeit des Denkens in tiefster Seele verhaßt, wie weiter unten ausführlicher darzulegen sein wird. Die Abstraktion Gottes als des höchsten Wesens zieht die Konsequenz blutleerer, unwirklicher Begriffsbildungen von seinen Eigenschaften nach sich. „Wenn der Philosoph nur weiß, daß Gott das höchste Wesen ist, so fließt aus diesem Begriffe seine höchste Weisheit und Güte, das Urteil über seine Werke, wie eine Zigeunerin aus den Zügen der Hand den ganzen Lebenslauf eines Menschen oder wie ein Moralist aus dem gegebenen Charakter den ganzen Mechanismus sittlicher Handlungen herleiten kann“ [1]). Und „der Begriff des höchsten Wesens hat die Weltweisen in Irrtümer und Vorurteile verleitet, welche so kräftig und verderblich sind als die Vorstellungen, die sich die Juden unter dem Bilde eines Monarchen von dem Messias machten“ [2]). Hamann zürnt hart über eine Aufrichtung „der göttlichen Eigenschaften und ihrer moralischen Wohlanständigkeit“ [3]), über das „faule Holz scholastischer Begriffe von Substanz, Attribut, Modus und Ens absolute infinitum“ [4]). Dies ist alles Erzeugnis einer traurigen anthropozentrischen Betrachtung, „weil nämlich alle Eigenschaften, die man Gott zueignet, durch eine ungeschickte Analogie veranlaßt werden und entweder auf sinnliche Erscheinungen oder willkürliche Abstraktionen, die sich selbst aufheben, endlich hinauslaufen. Hierin besteht der gefährliche und dem Menschen angeborene Anthropomorphismus, durch den bloße Verneinungen körperlicher Eigenschaften zum Charakter der Gottheit erdichtet und sittliche Tugenden, die doch auf die Bedürfnisse der menschlichen Natur und Gesellschaft eingeschränkt und dem höchsten Wesen ebenso unanständig als unsere Gliedmaßen sind, in ein kolossisches Verhältnis gebracht und vergöttert werden“ [5]).

---

1) R. I, 502 f.
2) R. III, 253.
3) R. IV, 110.
4) Gild. V, 61.
5) R. III, 242 f.

Vielmehr gilt auch für die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes, daß sie auf „unmittelbarem Eindruck, nicht auf Schlüssen“ [1]) beruht.

Die Schöpfung ist das zweite Fundament der Gotteserkenntnis neben dem absoluten der Offenbarung in Christus. „Alle Werke Gottes sind Zeichen und Ausdrücke seiner Eigenschaften“ [2]). So vermag denn Hamann die Ewigkeit, die Unveränderlichkeit Gottes in der Schöpfung zu erkennen; doch übt er mit solchen begrifflichen Formulierungen stärkste Zurückhaltung; einmal aus den eben dargelegten Gründen, dann aber auch, weil er sich immer dessen bewußt ist, wie unvollkommen und unzureichend die Begriffe der Menschen sind, um himmlische und geistliche Dinge sich vorzustellen. „Die Ewigkeit Gottes kann uns nicht anders begreiflich gemacht werden, als durch die Teile der Zeit, durch eine Verbindung von drei Augenblicken, die wir aus Unvollkommenheit unterscheiden und miteinander vergleichen müssen. Die Unveränderlichkeit Gottes .... kann uns nicht anders als durch die Vergänglichkeit irdischer Dinge deutlich gemacht werden. Nach unseren Begriffen geht das Vergangene vor dem Gegenwärtigen her; bei Gott ist das Gegenwärtige der Grund des Vergangenen und Zukünftigen. Was kann uns einen wunderbareren Begriff geben von Gottes Unveränderlichkeit, überschwenglicher Größe und unerforschlicher Hoheit als diese Vernichtung aller menschlichen Begriffe oder diese Übersteigung derselben?“ [3]). Es ist auch hier die Einheit des Hamannschen Denkens gewahrt, indem ihm in Gott in aller Offenbarung doch ein Stück Unbegreiflichkeit bleibt [4]). Gott bleibt der deus absconditus, von dessen Geheimnis seines Wesens und seines Reiches wir trotz aller revelatio generalis et specialis gar wenig wissen [5]), und „dessen Denkungsart und moralischen Charakter sich nur ein eitler Mensch zu erkennen getraut. Ein aufrichtiger Sophist sagt: Je länger ich daran denke, desto weniger kann ich aus ihm

1) R. VII, 419.
2) R. I, 88.
3) R. I, 123.
4) cf. R. I, 129; 502.
5) St. 46.

klug werden“ [1]). Hamann hat also nichts zu tun mit einer Psychologie Gottes; das Wesen Gottes als Geist ist vollständig verborgen. So ist Hamanns Erkenntnistheorie Gottes eine solche des Irrationalismus. Gott bleibt Geheimnis, das vom Menschen nicht aufzulösen ist, wovon er nur hier und da etwas in der Glaubenserkenntnis fassen kann.

α) Natur.

Das erste Blatt des Buches der Schöpfung, das sich dem Menschen am sinnenfälligsten darstellt, ist die Natur. Hamann bezeichnet sie besonders noch als „ein Buch, einen Brief, eine Fabel“ [2]). Sie ist ein Buch, auf dessen Blättern Hamann staunend liest und dabei „in den gemeinsten, natürlichsten Begebenheiten“ größte Wunder, „Wunder im strengsten Verstande“ [3]) entdeckt. Er setzt also seine Erfahrung mit dem Wunder gleich. Alles ist Wunder. Hamann hat also nicht eine supranaturalistische Wundertheorie; es scheint vielmehr seiner Auffassung ein pantheistischer Zug zu eignen. Diese Frage wird in dem Abschnitt über die Immanenz oder Weltmächtigkeit Gottes im Denken Hamanns zur Entscheidung zu bringen sein.

Die Natur gilt Hamann also als ein Buch. Ein Buch soll gelesen werden. In der Natur zu lesen und ihren geheimen Sinn zu entdecken, das ist die Aufgabe des Menschen; denn sie ist Offenbarung, „nicht ihrer selbst, sondern eines höheren Gegenstandes“ [4]). Es sind „alle ihre Schätze nichts als eine Allegorie, ein mythologisch Gemälde himmlischer Systeme“ [5]). Hamann gebraucht den Vergleich einer Uhr. Das Zifferblatt und die Zeiger sind die ganze sichtbare Natur; das ganze Räderwerk und das Gewicht ist das Wirken Gottes, „seine Winde und Feuerflammen“ [6]). Darum gehört mehr als Physik, ja, mehr als alle exakte Wissenschaft auch von der organischen Natur dazu, um die Natur auszulegen [7]).

1) R. I, 513.
2) R. I, 508.
3) R. I, 68.
4) Gild. V, 513.
5) R. I, 139.
6) R. VI, 113.
7) R. I, 509.

Auch die Natur hat teil an der Verhüllung, an dem nur Stückwerkhaften der Offenbarung. „Wir haben an der Natur nichts als Turbatverse und disjecti membra poetae zu unserm Gebrauch übrig“ [1]). Aus diesen zerstreuten Bruchstücken des göttlichen Gedichts auf den Verfasser zu schließen, das ist der geheime Sinn der Natur. „Ohne erleuchtete und bewaffnete Augen“ ist allerdings Gottes Herrlichkeit in ihrer Fülle und Wirklichkeit nicht zu sehen und kann auch nicht sichtbar gemacht werden [2]). Das Wort der Bibel gehört dazu, die Natur von Gott her zu verstehen und damit die eindeutige Abzielung des Sinns der Natur auf den Menschen zu verhindern. So kehrt Hamanns Denken wieder zu der Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift zurück.

β) Geschichte.

Was von der Stellung der Natur im Schöpfungszusammenhang ausgeführt worden ist, kann ohne Schwierigkeiten auch auf Hamanns Auffassung der Geschichte projiziert werden. Auch sie trägt gleichnishaften Charakter, in den der Mensch einzudringen hat. „Wie die Natur uns gegeben, unsre Augen zu öffnen, so die Geschichte unsere Ohren“ [3]). Hamann sagt auch von der Geschichte, daß sie „gleich der Natur ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugnis, ein Rätsel“ [4]) sei und sieht die Begebenheiten der Geschichte als „Schattenbilder geheimerer Handlungen und entdeckter Wunder“ [5]) an. Denn „Gott wiederholt sich wie in der Natur in der Schrift, in der Regierung der Welt, in der Aufbauung der Kirche, im Wechsellaufe der Zeiten“ [6]). Besonders die jüdische Geschichte und die Kirchengeschichte sind „die ältesten, fruchtbarsten, unerkannten Quellen einer transzendenten Philosophie und Politik“ [7]). (Darüber wird weiter ausführlicher zu handeln sein unter: Religion und Religionen.)

---

1) R. II, 261.
2) Gild. V, 513 f.
3) R. II, 17.
4) R. II, 19.
5) R. I, 139.
6) R. I, 118.
7) Gild. V, 5.

Hier ist jedoch kurz auf den Zusammenhang zwischen Geschichte und Philosophie hinzuweisen [1]). Denn wer sich bemüht, die Geschichte als Reden Gottes anzusehen, der ist schon auf dem Wege des Philosophierens, will er doch dadurch zu einer Deutung der geschichtlichen Begebenheiten kommen. So erkennt Hamann den inneren Zusammenhang zwischen Geschichte und Philosophie, den er in die Worte kleidet: „Ohne Philosophie gibt es keine Geschichte, und die eine löst sich immer in die andere auf“ [2]), und: „Philosophie ohne Geschichte sind Grillen und Wortkram“ [3]). In seinen letzten Lebensjahren hat sich ihm diese wechselseitige Beziehung zwischen Philosophie und Geschichte so verdeutlicht, daß er in einem Briefe an Jacobi vom 25. April 1786 schreiben kann: „Geschichte ist die beste und einzige Philosophie“ [4]).

Das geschichtliche Leben der Menschen sieht Hamann in demselben symbolischen Lichte. Er spricht „von dem ganzen historischen Rätsel unserer Existenz“ [5]). Auch „das menschliche Leben scheint in einer Reihe symbolischer Handlungen zu bestehen“ [6]). Wie kommt es zu seiner Deutung und Sinngebung? Nur — und hier schließt sich wieder der Kreis von Hamanns Denken — durch die Offenbarung des göttlichen Wortes. Darin lösen sich Einzel- und Menschheitsgeschichte auf. Auch für die ganze Weltgeschichte ist „Scheblimini“ [7]), das geheimnisvoll-große Wort im Titel der wohl bedeutendsten Schrift des Magus, der einzige Schlüssel „des vom unsichtbaren Nichts durch alle Äonen des den Sinnen allgegenwärtigen Weltalls bis zur Auflösung desselben

1) cf. H. Schirmer, Die Grundlagen des Erkennens bei J. G. Hamann. Diss. Erlangen 1926. S. 24 f.

2) R. VI, 302.

3) R. VI, 223.

4) Gild. V, 298.

5) R. IV, 330.

6) R. II, 156.

7) aus Psalm 110, Vers 2: Scheblimini = setze dich zu meiner Rechten! H. wollte damit den endlichen Sieg des Christentums über alle Welt, Völker und Zeiten andeuten.

sich selbst entwickelnden, vollendenden, in Geist und Wahrheit verklärenden Problems und Rätsels“ [1]).

So ist die Bibel also für Natur und Geschichte der einzige Schlüssel, „uns eine Erkenntnis in beiden zu eröffnen“ [2]); wiederum nennt Hamann beide „die zwei großen Commentarii des göttlichen Wortes“ [3]). Es stehen Schöpfung und Schriftwort in inniger Wechselbeziehung miteinander.

c) Die Immanenz oder die Weltmächtigkeit Gottes.

Ist der Sinn von Natur und Geschichte, das Wirken Gottes in indirekter Form darzustellen, so ist jetzt zu fragen, wie Hamann sich die Immanenz Gottes in aller Weltwirklichkeit gedacht hat.

Hamann dokumentiert in zahlreichen Äußerungen seine Überzeugung von der Regierung der Welt durch Gott. „Man muß mit Bewunderung sehen, wie Gott sich in alle kleinen Umstände einläßt und die Offenbarung seiner Regierung in gemeinen Begebenheiten des menschlichen Lebens den seltenen und außerordentlichen vorzieht“ [4]). In seinem eigenen Leben hatte er besonders die regierende Hand Gottes gespürt — fast jede Seite seiner Lebensbeschreibung legt Zeugnis davon ab —, und auch abgesehen von seiner Person bestätigte sich ihm immer mehr die Überzeugung, daß „alle menschlichen und irdischen Entwürfe einer höheren Weisheit untergeordnet sind, die unsrer Vernunft und Erfahrung unerreichbar ist“ [5]). Darum setzt er Gott „als die Ursache aller Wirkungen im Großen und Kleinen oder im Himmel und auf Erden“ [6]) voraus; er ist ihm die Zentralkraft, „in der wir leben, weben und sind“ [7]). Gottes Immanenz im Weltganzen bedeutet also für Hamann, daß alles Wirkliche in jedem Augenblicke Werk und Werkzeug des lebendig wirkenden, schöpferischen Willens Gottes ist. Es ist nicht ruhende Allmacht, sondern Gottes Weltmächtigkeit ist stete

1) R. VII, 125.
2) R. I, 138.
3) a. a. O.
4) R. I, 74.
5) R. VII, 404.
6) R. IV, 23.
7) R. VI, 41.

Aktualität. „Seine Allgegenwart, seine Allwissenheit sind sein Ohr und sein Auge“ [1]). Gott ist nicht gehemmt in seiner Allmacht durch Raum; er hat ihn gesetzt und durchwaltet ihn. Gott ist ebenso erhaben über die uns gesetzte Zeitschranke. Er wird nicht, er vergeht nicht, er ist. Hamann spricht von der „Ewigkeit von Tagen, die in der Welt gewesen sind und noch sein sollen“, die doch für Gott „nichts als Heute“ [2]) sind. Da Gott aber in der Wirklichkeit der Zeit wirkt, „so hängt unsere Zeit mit der Ewigkeit zusammen, daß man sie nicht trennen kann“ [3]). In der Ewigkeit liegt Überweltlichkeit und Weltmächtigkeit, Transzendenz und Immanenz Gottes in eins.

Die Weltmächtigkeit zeigt sich in der Regierung der Welt durch Gott. „Eine Ökonomie, ein Sauerteig läuft durch alle Äonen bis zu ihrer Vollendung“ [4]). Hamann gebraucht gern die Ausdrücke „Ökonomie“ und „Haushaltung“ für das Geistwirken Gottes in aller Wirklichkeit [5]). Auch hierin tritt wieder die Demut Gottes hervor; er läßt sich bis in die kleinsten Beziehungen der Menschen herab. Hamann äußert sich in den „Gedanken über meinen Lebenslauf“ darüber wie folgt: „Die ganze Bibel scheint recht zu dieser Absicht geschrieben zu sein, uns die Regierung Gottes in Kleinigkeiten zu lehren“ [6]). Alles ist Gottes Welt; einen Widerstand gegen ihn gibt es nicht. Er führt sein Regiment als eine Persönlichkeit, die allen Grund ihrer Betätigung in sich selbst findet. „Er gefällt sich selbst in seinem Plan und ist für unsere Urteile unbesorgt“ [7]).

Zusammenfassend ist zu sagen: Hamanns Lösung, das Verhältnis Gottes zur Welt zu fassen, ist klar abgegrenzt gegen Supranaturalismus, Deismus und Pantheismus. Sein Gott steht nicht außerhalb der Natur, sondern wirklich in

1) R. I, 83.
2) R. I, 80.
3) R. I, 80 f.
4) R. V, 25 f.
5) cf. R. I, 79; VI, 265; Gild. V, 319.
6) R. I, 223.
7) R. I, 511.

ihr. Und zwar ist sein Wirken nicht wie für den Deismus ein vergangener Anstoß, sondern eine stets gegenwärtige Aktualität. Es besteht jedoch kein Identitätsverhältnis zwischen Gott und Welt. Dagegen besonders wendet sich Hamann mit aller Schärfe und setzt dem „ἕν καὶ πᾶν" des Pantheismus ein kraftvolles „τὸ πᾶν Αὐτός" entgegen [1]). Er geht damit allerdings, soweit dies Problem überhaupt ins Licht der ontologischen Spekulation fällt, zu einem Panentheismus über.

Es mögen einige Äußerungen Hamanns hier folgen, die ihn gegen jede falsche Auffassung in diesem Zusammenhange schützen können. Zum hamburgischen Lessing-Goeze-Streit schreibt Hamann an Jacobi am 5. 12. 1784: „Hat nicht der hamburgische Ölgötze (die durchaus kritische Haltung Hamanns zu Goeze wird aus diesem Ausdruck deutlich!) bei aller seiner Dummheit im Grunde Recht gehabt? Läßt sich wohl mit dem panischen System im Kopf ein christlich Vaterunser beten?" [2]). Die Gleichsetzung von Gott und All ist ihm unerträglich; denn „wenn Gott Alles ist oder Alles Gott: warum das kleine All nicht, der Mensch, auch Gott?" [3]) Von hierher rührt Hamanns herzlich abgeneigte Gesinnung gegen Spinoza, die in vielen Stellen seines Schrifttums, besonders in den Briefen an Jacobi, zum Ausdruck kommt [4]).

Anhang:

Hamanns Stellung zum Trinitätsglauben.

Endlich ist noch kurz Hamanns Stellung zu der christlichen Doktrin von der Trinität Gottes zu beleuchten. Wie mit allen Formeln der Dogmatik, geht Hamann auch mit dem Worte „Dreieinigkeit" sehr sparsam um. „Das sogenannte Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit" [5]) ist ihm nur wichtig, weil ohne dieses ihm „gar kein Unterricht des Christentums

1) Gild. V, 26.
2) Gild. V, 24 f.
3) Gild. V, 213.
4) cf. Gild. V, 62; 121; 151; 264; 541.
5) R. V, 242.

möglich zu sein scheint“ [1]). Daraus schließt Stephan wohl mit Recht, daß es Hamann nicht auf das wechselseitige Verhältnis der drei Personen ankomme, sondern nur auf ihre bibelmäßige Zusammenstellung [2]). Wo die drei sonst in einem Atemzuge genannt werden, stehen sie als Schöpfer, als Erlöser und innerlich belebende Macht der Kirche oder des Einzelnen nebeneinander. So sind sie im „Lettre néologique“ genannt: Génie Créateur, Génie Médiateur und Génie Auteur [3]).

2. Gott und Mensch.

Wir kommen in diesem zweiten Teil der Darstellung der Weltbezogenheit Gottes zu dem Verhältnis Gott und Mensch. Es hat jetzt und insofern seine besondere Würdigung zu finden, als der Mensch sich von allem, was aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen ist, durch seine Gottesebenbildlichkeit unterscheidet.

a) Die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen.

„Endlich krönte Gott die sinnliche Offenbarung seiner Herrlichkeit durch das Meisterstück des Menschen. Er schuf den Menschen in göttlicher Gestalt — zum Bilde Gottes schuf er ihn“ [4]). Worin besteht die Ebenbildlichkeit des unsichtbaren Gottes im Menschen? Sie ist eine äußerliche und eine innerliche. Die äußerliche hat wie alle Offenbarung Gottes in dieser Wirklichkeit auch teil an der Verhüllung. „Die verhüllte Figur des Leibes, das Antlitz des Hauptes und das Äußerste der Arme sind das sichtbare Schema, in dem wir einhergehen; doch eigentlich nichts als ein Zeigefinger des verborgenen Menschen in uns“ [5]). Die innere Analogie des Menschen zum Schöpfer besteht in dem geist-

1) a. a. O.

2) cf. H. Stephan, Hamanns Christentum und Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 12. Jahrgang 1902. S. 409.

3) R. II, 370 f.; cf. R. I, 85; 364.

4) R. II, 259.

5) a. a. O.

lichen Leben, dessen der Mensch durch die Vereinigung mit Gott teilhaftig werden kann[1]). Dieses kommt auf Erden nicht zur vollen Entfaltung, und seine Unvollkommenheit macht den Gegensatz zum Schöpfer aus. „Die differentia specifica liegt bloß darin, daß wir noch in der Mache sind“[2]). Das Leben aus Gott ist also ein werdendes, kein vollendetes; und Hamann warnt immer wieder davor, sich fertig zu fühlen und ruft immer zur Demut der Werdenden auf[3]). „Wenn alte Leute sich recht kennten, so würden sie nicht über Kinder die Schultern zucken“[4]). Darum hat er an Luther so großes Gefallen, weil der als Mann die Demut hat, zu erkennen und zu sagen, daß er noch ein Werdender ist. Wie ein Schwamm habe er sich an dessen Schriften vollgesogen, schreibt Hamann am 24. April 1780 an Herder und zitiert ihm folgende schöne Worte Luthers[5]): „Dieses Leben ist nicht eine Frommkeit, sondern ein Frommwerden, nicht eine Gesundheit, sondern ein Gesundwerden, nicht ein Wesen, sondern ein Werden. Wir sind's noch nicht, wir werden's aber. Es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwang. Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg; es glüht und glitzt noch nicht alles, es fegt sich aber alles“[6]).

Auf dies Ebenbild Gottes im Menschen, das sich im Christen immer mehr und mehr zu größerer Klarheit gestaltet, richtet Hamann mit dauernder Freude seine Aufmerksamkeit. Von hier aus ist auch der hippokratische Satz zu verstehen, den Hamann oft anführt: „*Πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα*“. H. v. Stein hat Recht, wenn er gegen alles unchristlich-humanistische Verständnis dieses Satzes im Munde Hamanns scharf formuliert: „In diesem (dem eben dargelegten) Sinne

1) R. I, 65.
2) Gild. V, 16.
3) cf. J. Disselhoff, Wegweiser zu J. Gg. Hamann. Elberfeld 1871. S. 38.
4) R. I, 385.
5) aus der Schrift: „Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrecht verdammt sind“. 1521. — Cf. O. Clemen, Luthers Werke in Auswahl. 2. Bd. S. 75.
6) R. VI, 127.

nennt er den Christen den höchsten Stil eines Menschen, in diesem Sinne und nur in diesem“ [1]). Hamann gibt selbst das Recht nur dieser Auffassung in die Hand, indem er sagt: „Diese communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum ist ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller unsrer Erkenntnis und der ganzen sichtbaren Haushaltung“ [2]), wobei zu unterstreichen ist, daß er nur von communicatio, nicht von unio redet.

b) Die göttliche Vorsehung.

Diese besondere Beziehung des Christen zu Gott, die in aller Weltwirklichkeit Erfüllung eines göttlichen Sinnes sieht, zieht die Konsequenz des Glaubens an die göttliche Vorsehung nach sich. Denn der Vorsehungsglaube nimmt die Welt als Schauplatz des Regierens Gottes, „welcher die ganze Kette in seiner Hand hält“ [3]). So ist denn Hamann auch Vertreter eines außerordentlich lebendigen Glaubens an die göttliche Vorsehung. Er schreibt an den Schwaben Steudel am 4. Mai 1788: „Ohne eine individuelle Vorsehung kann Gott weder Regent des Weltalls, noch Richter der Menschen und Geister sein. Ich bin von dieser Wahrheit a priori durch das gegebene Wort der Offenbarung und a posteriori durch meine und die tägliche Erfahrung überzeugt“ [4]). Der Vorsehungsglaube Hamanns hat also zwei Seiten: Er ist ihm zunächst ein unumgängliches Postulat aus seiner Gottesvorstellung, dann auch eine Tatsache der Erfahrung. Es ist an diesem Punkte einmal deutlich zu konstatieren, daß man Hamann nicht einfach als „Glaubensphilosophen“ bezeichnen kann. Er ist in starkem Maße Empirist, ha er doch in dieser Beziehung manche Anregungen des Engländers Hume aufzuweisen [5]).

Hamann spricht oft von dem „Leitfaden der göttlichen

1) H. v. Stein, Joh. Georg Hamann. Schwerin 1863. S. 20.
2) R. IV, 23.
3) R. I, 141 f.
4) R. VII, 418.
5) cf. Gild. V, 492 f.; 506.

Vorsehung“ [1]), von der „ganzen Ordnung der Haushaltung Gottes“ [2]), erwähnt den „Geist einer so allgemeinen als einzelnen Vorsehung“ [3]), sieht die Menschen unter „einer höheren Hand und Leitung“ [4]), usw. Er ist überzeugt, daß „unser Leben ein ewiger Plan und alle Handlungen desselben termini medii einer (von Hamann gesperrt!) Schlußfolge“ [5]) sind. Sein Lebenslauf ist voll von dankbarer Feststellung der Hand Gottes in seinem Leben, und diese Freude des Glaubens und der Erfahrung fließt in seine Briefe über. Er schreibt z. B. seinem Vater aus kümmerlicher Lage heraus: „Ich überlasse alles der göttlichen Vorsehung, ich sehe mich als ihren Ball an, der durch nichts anderes als durch die Kraft ihrer Hände lebt“ [6]). Den oben erwähnten Schwaben Steudel, der sich mit der Schwierigkeit ungünstiger Lebensumstände nicht abfinden konnte, weiß er wenige Wochen vor seinem Tode in dem vorhin angezogenen Briefe herzlich zu trösten: „Ich bin in meiner Seele überzeugt, daß Gott nicht nur am besten wisse, was Sie leiden, sondern daß auch weder Kleines noch Großes ohne seinen ausdrücklichen Willen geschehe“ [7]). Dieser feste Vorsehungsglaube gibt Hamann den Frieden der Seele. „Wenn ich nicht einen Gott glaubte, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache fällt, der unsre Tränen uns versprochen hat, selbst abzutrocknen — wie würde ich ohne diesen Glauben fortkommen! Ich würde hundert törichte Dinge anfangen, mich irre machen und dem großen Haufen auf der großen Straße nachlaufen; jetzt bin ich ruhig, erwarte, was mir Gott noch auflegen will, und hoffe, daß er mir die Last jedes Tages werde tragen helfen“ [8]). So kann er auch an Herder die aufrichtenden Worte schreiben: „Vom Laufe der Umstände gegängelt, mit den Mutterhänden der Vorsehung geleitet hin und her und unter den Vateraugen des Alten der Tage wollen wir ein jeder seinem Ziel entgegengehen, wieder aufrichten die

1) R. III, 171.
2) R. II, 334.
3) R. VII, 43.
4) Gild. V, 518.
5) R. I, 352.
6) R. III, 359.
7) R. VII, 418.
8) R. I, 365.

lässigen Hände und die müden Kniee und aufsehen auf den *ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν — αἰσχύνης καταφρονήσαντα*“ [1]) In dem letzten Sätzchen ist ein Moment angedeutet, das wesentlich zum Vorsehungsglauben Hamanns hinzugehört. Es ist die Bezogenheit auf Christus — wieder schließt sich damit der Kreis seines Denkens. Dies führt seinen Vorsehungsglauben über den der zeitgenössischen Aufklärung hinaus; dazu kommt ein zweites Moment: Hamann sieht nicht über die Wirklichkeit des Bösen in der Welt hinweg.

Die Aufklärung leitet ihren Vorsehungsglauben von der Betrachtung der Wirklichkeit ab. Diese scheint ihr schön und ein Recht zu eudämonistischer Weltbetrachtung zu geben. Man sucht die Weisheit und Güte Gottes nachzuweisen in der Natur, in der Geschichte und im Leben des Einzelnen. Der Ausdruck dieses Bemühens ist der teleologische Gottesbeweis. Dieser Optimismus war zum Scheitern verdammt, sobald unbegreifliches Unglück und sinnloses Leiden zu beobachten waren. (Wie hat das Erdbeben von Lissabon gewirkt!) Der reformatorische Vorsehungsglaube dagegen sieht nicht an der Wirklichkeit des Bösen in der Welt vorbei. Ihr ins Gesicht zu sehen, hat auch Hamann sich nicht gescheut. Das Böse ist ihm eine reale, weltmächtige und besonders das persönliche Leben verderbende Macht [2]). Unbekümmert um den Spott der aufgeklärten Vernunft seiner Zeit vertritt er daher die biblische Vorstellung des Satans, spricht von dem „alten Dichter“ [3]), dem „herrschenden Ankläger, Verleumder, Lügner und Mörder von Anfang“ [4]), von dem „alten Sophisten, der die ganze Welt verführt“, „diesem unsichtbaren Mittelding von Geist und Vieh“ [5]). Jedoch der Glaube an die Überwindung des Mißverhältnisses durch Christus gibt Hamann Kraft und Recht, alle Wirklichkeit des Lebens als lebendiges Handeln Gottes anzusehen. Gewiß

1) R. V, 120.

2) cf. H. E. Weber, Zwei Propheten des Irrationalismus usw. Neue kirchliche Zeitschrift. 28. Jahrgang 1917. S. 57 f.

3) R. II, 261.

4) R. VII, 46.

5) R. II, 244 f.

bleibt ihm Gottes Walten ein Geheimnis: „Incredibile, sed verum“ [1]). Doch er glaubt an Gottes Vorsehung, wenn er sie auch nicht überall zu verstehen vermag. „Ein höherer Vater und guter Meister wählt für uns, nicht was angenehm, sondern uns heilsam ist“ [2]). — Wenn Hamann in seinen Briefen im Zusammenhange mit seinem Vorsehungsglauben hier und da auch vom Wunder redet, so ist dieser Begriff auch von seinem Offenbarungsgedanken her zu klären. Es ist nicht die Durchbrechung der Naturgesetzlichkeit; oben ist schon erwähnt worden, wie Hamann der kleinste Vorgang in der Natur schon als ein Wunder erscheint. Es ist oft für ihn ein Innewerden der Hand Gottes [3]). Es ist für ihn im strengsten Sinne Durchbrechung des Gesetzes der Sünde. „Alle Wunder sind tägliche Begebenheiten, stündliche Erfahrungen des Lebens in Gott“ [4]).

c) Zur Frage der Theodizee.

Wie bringt Hamann in dieser festen Überzeugung von der Vorsehung Gottes die Frage der Theodizee unter? Bei Hamanns erklärter Feindschaft gegen alle Spekulationen der Vernunft ist zu erwarten, daß er zu dieser Frage nur in geringem Maße und dann ablehnende Stellung genommen hat. So erwähnt er gelegentlich „den Tand der Theodizeen“ [5]) und schreibt ein anderes Mal an Jacobi, daß ihm der Inhalt aller Theodizeen ziemlich verdächtig sei [6]). Indessen kommt er doch einmal in den „Brocken“ etwas ausführlicher auf diese Frage zu sprechen. Was er später einmal in „Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache“ so ausgedrückt hat: „Die Frage vom Ursprung des Übels läuft am Ende auf ein Wortspiel und Schulgeschwätz hinaus“ [7]),

1) Gild. V, 370.
2) R. VII, 336.
3) R. VI, 65; VII, 221.
4) R. I, 108.
5) R. II, 423.
6) Gild. V, 171.
7) R. IV, 23; dort steht „hieraus“, richtig ist wohl „hinaus“.

das scheint in den „Brocken“ schon versucht zu sein, nämlich der Frage ihre Schärfe zu nehmen, indem das Böse als eine Form des Guten aufgefaßt wird, als das es allerdings die Menschen nicht erkennen. Hamann will Gut und Böse als Beziehungsbegriffe fassen. „Gut und Böse sind eigentlich allgemeine Begriffe, die nichts mehr als eine Beziehung unserer selbst auf andere Gegenstände und dieser Zurückbeziehung, daß ich so sage, anzeigen“ [1]). Wir nennen das gut, was uns in unserm leiblichen, irdischen Dasein fördert, und jenes ein Übel, was uns darin hinderlich ist. Hamann sucht dies an zwei Beispielen klar zu machen [2]). Unser Leben muß durch Nahrung erhalten werden. Diese hängt von den Früchten der Erde ab und jene wieder von unserm Fleiß und ihren natürlichen Lebensbedingungen. Kommen wir durch Faulheit oder durch Teurung nicht zu der nötigen Nahrung, so hindern diese Faktoren den Ernährungsprozeß und damit die Erhaltung unseres Daseins. Darum nennen wir sie Übel. Ähnlich verhält es sich mit der Gesundheit. Sie besteht in der Harmonie von Körper und Seele. Alles, was diese zerstört, heißt ein Übel, was sie erhält, ein Gut. Tun nun Gesundheit (womit Hamann jetzt wohl nur den Körper für sich meint) und Leben Eingriffe in eine höhere Ordnung, die in einem näheren Verhältnisse zu unserer geistigen Natur steht, so können Körper und leibliches Leben aufhören, ein Gut zu sein, insofern sie in der höheren geistigen Sphäre hindernd sein können. Der Mensch ist eben ein Mittelwesen, das in Gott seinen Grund und seine Bestimmung hat und auf dem Wege bis zu seiner Bestimmung alles, was ihm hinderlich sein kann, als Übel empfindet, ohne daß das Betreffende an sich ein Übel ist. So ist wohl zu schließen, daß für Hamann der übergeordnete Begriff das Gute ist und das Böse nur dessen mögliche Erscheinungsform für den Menschen unter bestimmten Umständen. Es scheint, als ob Hamann die metaphysische Realität des Übels bestreiten will. Er wandelt damit in denselben Bahnen wie

1) R. I, 139 f.
2) cf. R. I, 140 ff.

Leibniz, für den das physische und das moralische Übel gleichzeitig in dem metaphysischen Übel wurzeln, das in der Endlichkeit und Unvollkommenheit der irdischen Geschöpfe besteht. Im Grunde leugnet auch Hamann die empirische Existenz des Übels nicht, möchte aber wohl dessen metaphysische Negativität behaupten. Man hat den Eindruck, daß das Böse für Hamann ein sehr unbequemer Begriff ist, den er vor allen Dingen um Gottes willen anders färben möchte. So ist es wohl nur zu verstehen, wenn er schreibt: „Gott selbst sagt: Ich schaffe das Böse“ und zwei Seiten später das Jesuswort: „Niemand ist gut als der einige Gott“ anzieht, um daran anschließend zu empfehlen, die Frage: Wo kommt das Böse her? umzukehren und uns zu wundern, daß endliche Geschöpfe fähig sind, gut und glücklich zu sein[1]).

Hamanns Denken über diesen Punkt ist nicht geklärt. Er wirft die Begriffe des Bösen und des Übels durcheinander, scheidet nicht reinlich zwischen dem Ursprung und der Zulassung des Bösen. Wohl treibt ihn sein gesundes christliches Empfinden zur Ablehnung der Frage der Theodizee. Was er darüber hinaus zu dieser Frage geäußert hat, macht einmal deutlich, daß Moser nicht Unrecht hatte, ihn den „Magus“ im Norden zu nennen.

1) cf. R. I, 141.

III.

Das Wesen der Religion.

1. Die Religion als Anthropomorphose Gottes.

Hamann geht aus von dem unendlichen Mißverhältnis zwischen Mensch und Gott. Gott hat den Menschen zu seinem Bilde geschaffen[1]), auf ihn hin und zu seiner Gemeinschaft. Durch den Eintritt der Sünde ist diese Gemeinschaft zerrissen, und der Mensch steht in trauriger Isoliertheit da. Es entsteht das unendliche Mißverhältnis, daß der Mensch Gott nicht zu erkennen vermag. Seine Seele liegt in Knechtschaft, Blindheit, Torheit[2]); daraus will ihn die Religion befreien. Sie will „die Entfernung der menschlichen Natur von ihrem Urheber“ [3]) zu überbrücken suchen. Um dies wirksam tun zu können, muß sie sich der Eigenart der menschlichen Erkenntnis anpassen, deren ganzer Schatz in Bildern besteht[4]), muß sich also an sein Auge, an sein Ohr, an seine Sinne wenden. So ist die Bildhaftigkeit der Sprache das erste wichtige Moment im Wesen der Religion in formeller Hinsicht. Dadurch wird jede Religion zu einem poetischen Gegenstand[5]). Wie der Poet in anschaulicher, bilderreicher Sprache redet, so auch die Religion am klarsten und deutlichsten in der Poesie, der „Muttersprache des menschlichen Geschlechts“ [6]). Sie ist letztlich die einzige Sprache, die den Inhalt der Religion wiederzugeben imstande ist. „Dies sind Empfindungen, die mit zu denen gehören, an die sich wie

1) R. II, 259.
2) R. I, 211 f.
3) St. 44.
4) R. II, 287.
5) R. IV, 243.
6) R. II, 258.

Klopstock sagt, kein prosaischer Schriftsteller wagen kann noch darf . . . Dies sind Empfindungen, die in kein ander Feld gehören als in die Poesie und in keiner andern als der Göttersprache allein ausgedrückt werden können“ [1]).

Damit der formellen Notwendigkeit Rechnung getragen werde, sieht Hamann nur zwei Möglichkeiten für den Inhalt jeder Religion; es „muß der Mensch entweder einer göttlichen Natur teilhaftig werden oder auch die Gottheit Fleisch und Blut an sich nehmen“ [2]). Daraus folgt, daß am Anfang jeder Religion eine objektiv gültige historische Tatsache stehen muß; es ist jede wahre Religion Geschichtsreligion. Das ist ihre inhaltliche Eigenart. Die Geschichtsreligion allein ist „eine wirkliche, in jedem Verstand allgemeine, der geheimen Geschichte und Natur des menschlichen Geschlechts völlig entsprechende Religion“ [3]).

Es handelt sich also in der Religion entweder um Apotheose des Menschen oder um Anthropomorphose Gottes. Was die „Vergötterung des Menschen“ anlangt, so behandeln wir diese am besten an zweiter Stelle, da die Äußerungen Hamanns darüber nicht so eindeutig sind und sich auch im Fortgang seines Lebens verändert haben.

Die Anthropomorphose Gottes kann nur in gewissem Grade die reine Gotteserkenntnis bringen; denn die göttliche Inkarnation ist auch zugleich Verhüllung. Ist es ja an sich dem Denken ein unzugängliches Wunder, daß die Gottheit menschlich-endliche Gestalt annimmt. Die Verhüllung ist das zweite Moment, das zum Wesen der Religion nach ihrer formellen Seite hinzugehört. So kann denn Hamann von der mythischen und poetischen Ader aller Religionen [4]) sprechen.

Fassen wir zusammen: Das Wesen der Religion liegt in der Überwindung des Mißverhältnisses zwischen Mensch und Gott durch ein geschichtliches Factum, dessen Darstellung für die anschauende Erkenntnis zugleich auch immer eine gewisse Verhüllung ist.

Jede Religion fordert Glauben. Durch ihn wird der Mensch

1) R. I, 417.
2) R. VII, 59.
3) R. IV, 327.
4) R. IV, 329.

der Tatsache der Überwindung gewiß. Es ist zu dem beim Wesen des Christentums über diesen Punkt Gesagten noch folgendes hinzuzufügen: Glaube ist für Hamann die Erfassung einer Wirklichkeit, sowohl in religiösen als auch in andern Beziehungen des Lebens. Es liegt ihm eine anschauliche Tatsache zu Grunde, doch ist damit sein Wesen nicht erschöpft. Er hat weder den gefährlichen Sinn eines ungefähren Wissens, noch den bloßen Charakter des Fürwahrhaltens. Weder auf empirischem, noch auf rationalem Wege ist das Wesen des Glaubens in religiöser Hinsicht beschrieben. Es tritt vielmehr etwas zu ihm hinzu. Es ist das, was Hamann im Christentum der Wirkung des heiligen Geistes zuschreibt und wofür in andern Religionen kein Analogon vorhanden ist. Der Glaube überflügelt jede auch noch so hoch gespannte Erkenntnisbemühung. Er ist eine Betätigungsform höherer Ordnung, in der sich die Seele in ungeteilter Ganzheit auswirkt. Der Glaube bedeutet eine ursprünglichere Geistesstufe als das Wissen. „Die Primitivität des Glaubens ist ja nur das subjektive Korrelat zu der Primitivität der Religion“ [1]). Er ist auch keine Phantasie [2]). „Die Einbildungskraft, wäre sie ein Sonnenpferd und hätte Flügel der Morgenröte“, ist keine Schöpferin des Glaubens [3]).

Der Glaube an die Offenbarung Gottes hat immer etwas Paradoxes an sich. Darum kann Hamann von ihm schreiben: „Glaube ist nicht jedermanns Ding und auch nicht kommunikabel wie eine Ware“ [4]). Der Glaube richtet sich auf Dinge, „die wir weder sehen noch begreifen können“ [5]), wie Hamann dem von ihm verehrten Luther nachspricht. Darum muß er Widerstände überwinden und scheinbare Widersprüche

1) cf. A. Kowalewski, Hamann als religiöser Lebensphilosoph. Bilder aus dem religiösen und kirchlichen Leben Ostpreußens. Königsberg 1927. S. 72.

2) R. I, 478.

3) R. II, 37.

4) Gild. V, 517.

5) R. I, 317. Lateinischer Brief Luthers an Melanchthon vom 29. 6. 1530. Cf. E. L. Enders, Dr. Martin Luthers Briefwechsel. 8. Bd. Kalw und Stuttgart 1898. S. 44.

ertragen können: „Der Glaube an Einen Gott und Einen Mann scheint den Unterschied zwischen Feuer und Wasser, Schrift und Vernunft, Licht und Finsternis, Natur und Gnade nicht aufzuheben, sondern vielmehr alle Erscheinungen sowohl des Widerspruches als selbst der Feindschaft zu befestigen“ [1]). Daher ist der Glaube für Hamann in echt reformatorischem Verständnis Entscheidung.

Hier ist auch auf die Bedeutung des Unglaubens einzugehen. Hamann formuliert: „Unglaube im eigentlichsten, historischen Wortverstande ist... die einzige Sünde gegen den Geist der wahren Religion“ [2]). Damit will er offenbar sagen: Der Unglaube kommt nicht vorbei an Dingen, Tatsachen, Verhältnissen, die ihm widerspruchsvoll erscheinen und die mit dem Seziermesser des Verstandes nicht zerlegt oder auf andere Weise bis in ihre letzten Gründe aufgehellt werden können. Er vermag sich nicht zu entscheiden auf ein höheres Offenbarungswort hin, sondern ist eher geneigt zum Aberglauben. So bezeichnet denn Hamann den Unglauben neben dem Aberglauben als die älteste, stärkste und einzige natürliche (von Hamann gesperrt!) Religion [3]). Er selbst hat Un- und Aberglauben in gesundem religiösen Empfinden abgelehnt, ebenso jede theosophische Gnosis. Er hat die „arcana coelestia“ Swedenborgs nicht ohne Ekel lesen können [4]), findet er doch in dessen Geisterphantasien „eine Art von transzendentaler Epilepsie“ [5]). Ähnlich ist es ihm ergangen, als Kant ihm das ihm dedizierte Exemplar der „Blicke“ Jung-Stillings geschenkt hatte [6]). Ebenso wehrte er sich kräftig gegen das mystische und gnostische Christentum des französischen Theosophen Saint-Martin, schrieb er doch über dessen Buch „Des erreurs et de la vérité“ an Franz Buchholtz: „Das wenige, was ich davon verstehe, macht mich teils gleichgültig, teils mißtrauisch gegen alles übrige, was ich nicht verstehe. — — — Seit Adams Fall ist mir alle Gnosis verdächtig wie eine verbotene Frucht“ [7]).

1) R. III, 251 f.
2) R. VII, 58.
3) R. VII, 298.
4) R. VII, 348.
5) R. VII, 179.
6) R. VII, 352 f.
7) R. VII, 253.

2. Die Apotheose des Menschen.

In der geoffenbarten Religion des Christentums hatte Hamann, wie oben dargelegt, die Anthropomorphose Gottes, den einzigen möglichen Inhalt der Religion, in seiner Absolutheit ausgeprägt gefunden. Wenden wir uns jetzt zu dem andern wichtigen Moment in dem „ewig mystischen, magischen und logischen Zirkel menschlicher Vergötterung und göttlicher Inkarnation“ [1]), zur Apotheose, zur Vergottung des Menschen.

Hamann betont gern unsern Anteil an der göttlichen Natur, die Analogie des Menschen zum Schöpfer, und daß wir „Seines Geschlechtes“ [2]) sind. In dieser Anschauung liegt eine Grundvoraussetzung für den Gedanken einer Apotheose des Menschen. Dieser ursächliche Zusammenhang mit dem Schöpfer befähigt ihn zur Erkenntnis Gottes. „Je lebhafter diese Idee, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes in unserm Gemüt ist, desto fähiger sind wir, seine Leutseligkeit in den Geschöpfen zu sehen und zu schmecken, zu beschauen und mit Händen zu greifen“ [3]). In aller Tiefe unsers Elends verrät unser Geist das Zeichen seines hohen Ursprungs [4]), indem er sich „als ein Schöpfer über die sinnlichen Eindrücke erhebt, der sie fruchtbar macht, der selbige zu einem Gerüste baut, um den Himmel zu ersteigen“ [5]). Auch in der Stimme unsers eigenen Herzens, im Gewissen findet Hamann eine Selbstbezeugung Gottes in uns. „Der Geist Gottes verkleidet sich in unsere eigene Stimme, daß wir seinen Zuspruch, seinen Rat, seine Weisheit aus unserm eigenen steinigen Herzen hervorquellen sehen“ [6]).

Die Entfernung der menschlichen Natur von ihrem Urheber durch die Macht der Sünde wird dem Menschen schmerzhaft deutlich. Er strebt zu seinem Urquell zurück, und das berühmte Wort aus dem Eingang der Konfessionen Augustins wird aktuell: „Cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te“. Hamann schreibt in den „Biblischen Betrachtungen“:

1) R. VI, 15.
2) R. II, 283.
3) a. a. O.
4) R. I, 129.
5) a. a. O.
6) R. I, 98.

„Gott hat unsern Seelen einen Hunger nach Erkenntnis, ein Verlangen zu wissen, eine Unruhe, wenn wir uns an einem dunklen Orte befinden — er hat unsern Seelen einen Durst der Begierden gegeben, die lechzen, die schreien nach einem Gute, das wir so wenig zu nennen zu wissen als der Hirsch das frische Wasser, das wir aber erkennen und in uns schlucken, sobald wir es antreffen“ [1]). Wir sind auf Gott hin geschaffen; ja, „unser Leben besteht in einer Vereinigung des sichtbaren Teils mit einem höheren Wesen“ [2]). „Dieser Rats.hluß des Urhebers löst die verwickeltsten Knoten der menschlichen Natur und ihrer Bestimmung auf“ [3]). Wie nun denkt sich Hamann diese Apotheose des Menschen?

Hier ist von großer Wichtigkeit sein berühmtes Wort von der „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“: „Nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung“ [4]). Wir müssen uns selbst in unserer wahren Gestalt zu Gesicht bekommen, um überhaupt in das rechte Verhältnis zu Gott eintreten zu können. Wir müssen „die älteste Schoßsünde der Selbstabgötterei“ [5]) bei uns vertilgen, so werden wir sehen, daß unsere verderbte Natur, in welcher Gott Himmel und Erde hat vereinigen wollen, dem Chaos nur gar zu ähnlich ist [6]). Davor erschrickt der Mensch, und die Selbsterkenntnis wird eine Höllenfahrt. Hamann nennt sie in einem Briefe an Kant auch „die schwerste und höchste, die leichteste und ekelhafteste Naturgeschichte, Philosophie und Poesie“ [7]). Einem Menschen, der sie konsequent übt, steht Hamann mit achtungsvoller Bewunderung gegenüber, und darum kehrt das Lob des Sokrates so oft in seinen Schriften wieder. Sokrates übertraf alle, „weil er in der Selbsterkenntnis weiter — — gekommen war“ [8]). Sie ist „der tiefe Brunnen der Wahrheit, die im Herzen, im Geiste liegt und von da in die Höhe steigt“ [9]).

Wie ist Selbsterkenntnis für den Menschen möglich? „Gott

1) R. I, 100.
2) R. I, 134.
3) R. II, 259.
4) R. II, 198.
5) R. VI, 15.
6) R. I, 83.
7) R. I, 430 f.
8) R. II, 31.
9) Gild. V, 278.

und mein Nächster gehören zu meiner Selbsterkenntnis, zu meiner Selbstliebe“ [1]). Das Selbstbewußtsein wird also religiös und ethisch begründet [2]). Es ist einerseits nötig, daß die erste Ursache aller Dinge unumgänglich zu Hilfe genommen werden muß, „wenn wir unser eigen Selbst, unsre Natur, Bestimmung und Einschränkung einsehen wollen“ [3]); das ist das Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“, wie später Schleiermacher formuliert hat. Hamann ist überzeugt, daß „unser Selbst in dem Schöpfer desselben gegründet ist, daß wir die Erkenntnis unsrer Selbst nicht in unsrer Macht haben, daß, um den Umfang desselben auszumessen, wir bis in den Schoß der Gottheit dringen müssen, die allein das ganze Geheimnis unsers Wesens bestimmen und auflösen kann“ [4]). Solche in die Tiefen der Gottheit dringende Selbsterkenntnis führt schon zu einer Vereinigung mit Gott, die der Vorschmack des Himmels und der Himmel selbst ist und „die letzte Sprosse der Leiter, welche die Erde mit dem Throne Gottes vereinigt“ [5]). Andrerseits ist der Nächste zur Selbsterkenntnis nötig, weil in ihm das eigene Selbst wie in einem Spiegel sichtbar wird [6]).

Hamann hat diese Theorie der „menschlichen Vergötterung“ nicht weiter ausgeführt und durchgebildet. Mit gutem Grunde; steht sie doch mystischen Gedankengängen ziemlich bedenklich nahe. Sein festes Wurzeln im lutherischen Christentum hat es wohl verhindert, daß er hier Spekulationen weiter verfolgte, denen er sonst aufs Schärfste gram war.

Auch Jacobi hat die Stelle in „Golgatha und Scheblimini“ zu denken gegeben, wo Hamann sagt: „Um das unendliche Mißverhältnis zu heben und aus dem Wege zu räumen . . . . . muß der Mensch entweder einer göttlichen Natur teilhaftig werden oder auch die Gottheit Fleisch und Blut an

1) R. I, 135.

2) cf. H. E. Weber, Zwei Propheten des Irrationalismus. Neue kirchliche Zeitschrift. 28. Jahrgang 1917. S. 33 f.

3) R. I, 133.

4) a. a. O.

5) R. VIII a, 4.

6) R. I, 135.

sich nehmen“ [1]). Er schreibt an Hamann in einem Briefe vom 11. 1. 1785 [2]), daß sich an diesem Knoten alles theologische und philosophische Dichten und Trachten seines Geistes seit geraumer Zeit mühe. Anscheinend ist ihm also auch nicht trotz seiner guten Kenntnis der Hamannschen Gedankenwelt ein Licht auf den Sinn dieses Ausdrucks gefallen. Er möchte nun den Ausdruck so verstehen, daß in der Seele des Menschen ein Vermögen liege, ihn zur Gotteserkenntnis „hinaufzuorganisieren“. In seinem Antwortbriefe vom 22. 1. desselben Jahres entgegnet ihm Hamann darauf scharf und eindeutig: „Hienieden ist von keiner Verwandlung noch Verklärung in die göttliche Natur die Rede, sondern von dem alten Worte Wiedergeburt (von Hamann gesperrt!)“ [3]). Er zieht sich also auf einen biblisch-dogmatischen Ausdruck zurück, der wohl andeutet, daß bei der Apotheose des Menschen nicht von einer in ihm liegenden Fähigkeit dazu die Rede sein soll, sonst aber über die Sache selbst kein helleres Licht wirft. Wir möchten annehmen, daß der Ausdruck „menschliche Apotheose“, einmal geprägt, Hamanns offenbarungsmäßigem Denken selber nicht mehr entsprach, und darum hat er ihn nicht weiter erläutern mögen und können.

Fassen wir zusammen: Hamann ist in seiner Formulierung des Wesens der Religion und in der Behandlung der damit zusammenhängenden Probleme in derselben Weise verfahren, die sich uns bei der Untersuchung seiner Auffassung vom Wesen des Christentums ergeben hat. Nur die Formel von der „Verklärung der Menschheit in der Gottheit“ bildet eine Ausnahme, die jedoch kaum ins Gewicht fällt gegenüber dem Hauptmomente der Religion, der Anthropomorphose Gottes, das den breitesten Raum in Hamanns Denken einnimmt.

1) R. VII, 59.
2) Gild. V, 43.
3) Gild. V, 51.

IV.

Religion und Religionen.

Um die Besinnung Hamanns über die wichtigsten Probleme der Religionsphilosophie erschöpfend darzustellen, ist in diesem Abschnitt darzulegen, welche Stellung er zu nichtchristlichen Äußerungsformen der Religion einnimmt, und welche Stellung er dem Christentum innerhalb der Religionsgeschichte zuweist.

1. Die Selbstbezeugung Gottes unter den Heiden.

Erinnern wir uns an die These Hamanns, daß Natur und Geschichte die zwei Pfeiler seien, auf welchen die wahre Religion beruht [1]), so liegt in ihr die Konsequenz, daß auch den Heiden die Selbstbezeugung Gottes in aller Wirklichkeit zugänglich ist. Auch ihnen wird die Entfernung der menschlichen Natur von ihrem Urheber „durch die Anwendung der Vernunft, ihre Betrachtungen über die Natur und die sichtbare Welt deutlich“ [2]). Indessen wird ihre Erkenntnis des unendlichen Mißverhältnisses nicht umfassend und endgültig; denn da die Bibel der einzige Schlüssel ist, der das Buch der Natur und der Geschichte auslegt [3]), so bekommen auch die weisesten Heiden „keine Erkenntnis von der Größe der Schande, von der Tiefe des Elends, worein die menschliche Natur verfallen war“ [4]). Haben sie diese klare Vorstellung nicht, so ist auch „das Analogon einer ähnlichen Ahndung und Empfindung“, wie die Juden einen Messias erwarteten,

1) R. I, 55.
2) St. 44.
3) R. I, 148.
4) R. I, 70.

das man ihnen „vielleicht nicht absprechen kann“ [1]), nicht so bestimmt und ausdrücklich vorhanden. Sie haben nur erst einen blassen Schein von der noch unter dem Horizont liegenden Sonne Christus gesehen. Immer aber hat es unter den Heiden Menschen gegeben, die den Propheten unter dem alttestamentlichen Bundesvolke entsprechen und die „der Himmel zu seinen Boten und Dolmetschern salbte“ [2]). Zu solchen „göttlichen Menschen“ rechnet Hamann vor allen andern die Gestalt des Sokrates. „Wer den Sokrates unter den Propheten nicht leiden will, den muß man fragen: Wer der Vater der Propheten sei?“ [3]). In ihm vorzüglich hat Gott sich als einen Gott der Heiden erwiesen; denn Sokrates setzte sein ganzes Leben daran, die Menschen zur Erkenntnis ihrer Selbst zu führen. Und es ist oben dargelegt, welche wichtige Bedeutung Hamann der Selbsterkenntnis für die Gotteserkenntnis zuschreibt. „Sokrates lockte seine Mitbürger aus den Labyrinthen ihrer gelehrten Sophisten zu einer Wahrheit, die im Verborgenen liegt, zu einer heimlichen Weisheit, und von den Götzenaltären ihrer andächtigen und staatsklugen Priester zum Dienst eines unbekannten Gottes“ [4]). Ähnlich hoch wertet Hamann die Inschrift über der Tür des apollischen Tempels zu Delphi: „Erkenne dich selbst!“ Durch solche „Winke und Bruchstücke der ältesten Geschichte und Tradition“ [5]) wird ihm die Beobachtung bestätigt, „welche Paulus und Barnabas den Lykaoniern vorhielten, daß Gott auch unter ihnen (den Heiden) sich selbst nicht unbezeugt (von Hamann gesperrt!) gelassen“ [6]). Ja, Hamann kann sogar in betrachtende Erwägung ziehen, was er einmal über die Religion der Skythen gehört haben will, welchen „das große Geheimnis eines im Fleisch offenbarten Gottes lange vor der Apotheose des nicänischen Concilii kundbar gewesen sein soll“ [7]).

So ist Hamanns freie Einstellung zum Heidentum zu

---

1) R. VII, 56.
2) R. II, 17.
3) R. II, 42.
4) a. a. O.
5) R. II, 31.
6) a. a. O.
7) R. IV, 272.

begreifen. Er kann und will die Heiden nicht verdammen, kann sie aber andrerseits auch nicht selig wissen[1]). Denn alles Bemühen des Heidentums, alle seine Erkenntnis Gottes aus Natur und Geschichte führt immer nur bis an die Schwelle der Offenbarung in geschichtlicher, konkreter Form. Alles Heidentum ist schon auf dem Wege zu Christus. Und es scheint, als ob Hamann hier ebenso wie später Hegel annimmt, daß es kraft eines immanenten Gesetzes ins Evangelium geht. Es bleibt unfruchtbar, solange es die ganze Bedeutung des unendlichen Mißverhältnisses nicht erkennt. Hamann ist der Ansicht, daß Sokrates zwar als Heide (von Hamann gesperrt!) groß und nachahmungswürdig bleibt; aber das Christentum würde seinen Glanz verdunkeln[2]).

2. Die Bedeutung der jüdischen Geschichte.

Anders ist es in der jüdischen Geschichte. Diese ist von so besonders hohem Werte, weil Gott es „seiner Weisheit am gemäßesten gefunden", die nähere Offenbarung seiner selbst an dies besondre Volk zu binden[3]). „Er hat uns bloß an dem Exempel desselben die Verborgenheit, die Methode und die Gesetze seiner Weisheit und Liebe erklären wollen, sinnlich machen; und uns die Anwendung davon auf unser eigen Leben und auf andere Gegenstände, Völker umd Begebenheiten überlassen"[4]). Der Wert der jüdischen Geschichte liegt also in ihrem symbolischen, typologischen Charakter. Er erstreckt sich zunächst auf die prophetische Symbolisierung der neutestamentlichen Geschichte[5]). „Die ganze Mythologie der hebräischen Haushaltung war nichts als ein Typus einer transzendenteren Geschichte, der Horoskop eines himmlischen Helden"[6]). Weiterhin ist sie auch symbolische Darstellung des andern, ja alles geschichtlichen

1) R. IV, 325.
2) R. I, 494.
3) R. I, 58.
4) R. I, 137.
5) cf. R. Unger, Hamanns Sprachtheorie. München 1905. S. 113 f.
6) R. VII, 51.

Lebens. Die „jüdische Geschichte ist immer für mich die einzige Universalgeschichte gewesen, wie das Volk selbst ein Vorbild des Christentums sowohl als des ganzen menschlichen Geschlechts“ [1]), schreibt er am 1. 1. 1780 an Herder. Er sieht sie als „ein lebendiges, geist- und herzerweckendes Elementarbuch aller historischen Literatur im Himmel, auf und unter der Erde“ [2]) an; sie ist ihm „ein diamantner, fortschreitender Fingerzeig auf die Staatspläne der göttlichen Regierung über die ganze Schöpfung von ihrem Anfange bis zu ihrem Ausgange“ [3]).

Diese Betrachtung der Geschichte führt den Magus zu bedeutenden Einsichten, indem er dadurch die einzelnen geschichtlichen Tatsachen in einen inneren, sinnvollen Zusammenhang zu bringen in der Lage ist. Es ist teleologische Geschichtsbetrachtung, aber doch von andrer Art als die zeitgenössische utilitaristische Geschichtsauffassung des Rationalismus. Hamann bleibt nicht an platter Nützlichkeit hängen. Seine Deutung der Weltgeschichte erfordert poetische Kräfte, ist eine Äußerung des Dichters, der Gegenwärtiges und Zukünftiges in eins sieht: „Geist der Beobachtung und Geist der Weissagung sind die Fittiche des menschlichen Genius. Zum Gebiet des ersteren gehört alles Gegenwärtige; zum Gebiete des letzteren alles Abwesende der Vergangenheit und Zukunft“ [4]). Man muß beides in eins sehen; denn „wer will vom Gegenwärtigen richtige Begriffe nehmen, ohne das Zukünftige zu wissen? Das Zukünftige bestimmt das Gegenwärtige und dieses das Vergangene, wie die Absicht Beschaffenheit und den Gebrauch der Mittel“ [5]).

Dies ist die typologisch-symbolische Bedeutung der jüdischen Geschichte für die Historie. Dazu kommt ihre Wichtigkeit in Ansehung des Christentums und der andern Religionen. Ihr religiöser Gehalt und ihre Eigenart liegt darin, daß Gott „in der Hartnäckigkeit dieser Nation das traurigste Bild unserer verdorbenen Natur und in seiner

1) R. VI, 112.
2) R. VII, 56.
3) a. a. O.
4) R. VIII a, 378.
5) R. II, 217.

Führung und Regierung desselben die größten Proben seiner Langmut, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, kurz, die sinnlichen Offenbarungen seiner Eigenschaften zu erkennen gegeben“ [1]) Daß das jüdische Volk dadurch besonders „auserwählt“ worden ist, erkennt Hamann unumwunden an. Der Jude bleibt immer „der eigentliche ursprüngliche Edelmann des ganzen menschlichen Geschlechts“ [2]). Da dann aber Moses zum „Papst der entweihten Nation, der Leichnam seiner verwesten Gesetzgebung zur Reliquie der Superstition“ [3]) gemacht wurde, so hat die Judenschaft an ihrem eigenen Leibe die Folgen davon tragen müssen. Die „bis auf den heutigen Tag über die weite Welt vor jedermanns Augen zerstreuten Kolonien der außerordentlichen Volks- und Menschenrasse sind disiecti membra poetae, sprechende Salzsäulen von der Wahrheit und Gewißheit der in dem alten irdischen Schautale einst offenbarten und längst erfüllten Strafgerichte“ [4]).

Das Judentum hat die Eigenart seiner Sendung verkannt, indem es an Christus vorbeiging. Das ist der charakteristische Unterschied zwischen Judentum und Christentum. Hamann äußert sich darüber in „Golgatha und Scheblimini“ folgendermaßen: „Der charakteristische Unterschied zwischen Judentum und Christentum betrifft weder un- noch mittelbare Offenbarung in dem Verstande, worin dieses von Juden und Naturalisten genommen wird, noch ewige Wahrheiten und Lehrmeinungen, noch Zeremoniell- und Sittengesetze, sondern lediglich zeitliche Geschichtswahrheiten (von Hamann gesperrt!), die sich zu einer Zeit zugetragen haben und niemals wiederkommen, Tatsachen (von Hamann gesperrt!), die durch einen Zusammenfluß von Ursachen und Wirkungen in einem Zeitpunkt und Erdraum wahr geworden und also nur von diesem Punkt der Zeit und des Raums als wahr gedacht werden können“ [5]). Dieser Unterschied erstreckt sich nicht nur auf Geschichtswahrheiten vergangener,

1) R. I, 59.
2) R. VII, 52.
3) R. VII, 46.
4) R. VII, 109.
5) R. VII, 43.

sondern auch zukünftiger Zeiten. Lessings berühmtes Wort, daß zufällige Geschichtswahrheiten niemals der Grund notwendiger Vernunftwahrheiten sein können, weist Hamann ab; denn keine Geschichtswahrheit ist bloß zufällig, und die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus geht weit über „notwendige Vernunftwahrheiten" hinaus. In ihr ist das Ewige in die Zeit und in die Endlichkeit eingetreten, und darum sind diese geschichtlichen Ereignisse gleichzeitig „zeitliche und ewige Geschichtswahrheiten" [1]).

Damit kommen wir zur Erörterung der Frage, welche Stellung Hamann dem Christentum innerhalb der Religionsgeschichte zugewiesen hat.

3. Die Stellung des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte.

Hamann unterscheidet die gesamte außerbiblische Religionswelt von der biblischen. Von einer Entwicklung innerhalb der einzelnen Religionen ist nicht bei ihm die Rede. Er betont die unbedingte Einzigkeit und Endgültigkeit Christi. In ihm ist das Gottesverhältnis der Menschheit entschieden. Das Evangelium Christi stellt den einsamen Anspruch, das unendliche Mißverhältnis zwischen Gott und Mensch endgültig überwunden zu haben. Dadurch wird es auch im letzten Sinne die einzige und wahre Religion, indem es allein dem Menschen Klarheit gibt über das Gottesverhältnis. Das Einzigartige des Christentums ist für Hamann nicht der Rechtfertigungsgedanke, nicht der Versöhnungsgedanke, die Hamann auch betont hat, sondern daß das concretum da ist, daß Christus erschienen ist, daß er die objektiv gültige historische Tatsache darstellt. Darum hat man das Wesen der Hamannschen Auffassung des Christentums nicht allseitig bezeichnet, wenn man nur den Versöhnungsglauben betont. Sein Christozentrismus ist die Hauptsache. Andere Religionen haben es auch mit der Wirklichkeit des wirklichen Gottes zu tun; sie können aber nie das Mißverhältnis einer Lösung entgegenführen, solange sie an Christus vorbeigehen.

1) R. VII, 57.

Diese hohe Anschauung von der Stellung des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte macht Hamann trotzdem nicht blind gegen die irdischen Formen, die das Christentum notwendigerweise trägt. Er erkennt unumwunden „das von seinem Könige und Richter verstoßene Judentum für die leibliche Mutter des evangelischen Christentums“ [1]) und schleudert in den „Hierophantischen Briefen“ gegen die Prediger der Vernunftreligion den Satz: „Wenn man alle jüdischen und heidnischen Bestandteile vom Christentum mit pharisäischer Kritik absondern wollte, so bliebe ebensoviel als von unserm Leibe durch eine ähnliche metaphysische Scheidekunst übrig, nämlich ein materielles Nichts oder ein geistiges Etwas“ [2]). Andrerseits gibt ihm sein Standpunkt auch die Fähigkeit, die einzelnen Konfessionen innerhalb des Christentums gerecht zu beurteilen. Er bezeichnet ohne Scheu das römisch-welsche Papsttum als die leibliche Mutter des deutschen Luthertums [3]) und ist der Ansicht, daß „auch Irrtümer und Ketzereien, auf die man bona fide kommt“, bisweilen lehrreicher sind „als der alte Sauerteig der Orthodoxie und Heterodoxie, den man mala fide mit dem Munde bekennt, ohne Anteil des Gewissens“ [4]). Trotzdem verkauft er nicht die Freiheit seines Billigungsvermögens an ihren (der römischen Kirche) schwesterlichen Ausartungen, Torheiten und Greueln [5]). Er bleibt ein bewußter Lutheraner, der die Einigung der christlichen Konfessionen nicht für seine Sache hält [6]), andrerseits aber jedem Bekehrungseifer abhold ist [7]) und den Versuch Lavaters mißbilligt, Moses Mendelssohn zum Christentum zu bekehren [8]).

Nur eine Form der Religion, die für ihn eigentlich keine Religion mehr war, hat er zeitlebens auf das Bitterste in der Mehrzahl seiner Schriften bekämpft: die Vernunftreligion.

1) R. VII, 80.
2) R. IV, 244.
3) R. VII, 80.
4) Gild. V, 496.
5) R. VII, 80.
6) R. VII, 346.
7) cf. R. I, 341.
8) R. V, 275.

V.

Die Verzerrung der Religion in der Vernunftreligion.

Goethe schreibt in „Dichtung und Wahrheit“: „Das Prinzip, auf welches die sämtlichen Äußerungen Hamanns sich zurückführen lassen, ist dieses: Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich“ [1]). Diese Äußerung Goethes trifft, wenn für irgendein Gebiet des Hamannschen Denkens, so für das der Religion zu. Sie richtet sich auf den Menschen nach allen seinen Seiten. Sie wendet sich an sein Auge und an sein Ohr durch das Wort, das die geschichtliche Tatsache der Überwindung des Mißverhältnisses zwischen Mensch und Gott übermittelt; an seinen Verstand und seine Vernunft, die die Beziehung dieser religiösen Wirklichkeitselemente zu Begriffen und Urteilen formen, nachdem der Glaube die Offenbarung bejaht hat. So liegt der Grund der Religion innerhalb unserer gesamten Existenz [2]). Was tut dagegen die Vernunftreligion? Sie will nur eine Seite des Menschen, einen Modus des Daseins in Betracht ziehen: das Denken. Sie verletzt damit aufs folgenschwerste die Ganzheitsidee. Sie vergißt, daß das Dasein des Menschen sich nicht bloß auf Vernunft, sondern auch auf die Sinne gründet. Sie sucht die Offenbarung der positiven Religion so weit als möglich im Sinne der „gesunden

1) 3. Teil. 12. Buch.
2) R. IV, 328.

Vernunft“ zu deuten; sie kommt schließlich von ihrer gedanklichen Spekulation her zur Ablehnung der Offenbarung. Da letztere aber zum Wesen der Religion für Hamann dazugehört, so ist die Vernunftreligion nur mehr eine Verzerrung der Religion, ist eigentlich keine Religion mehr.

1. Die Verletzung der Ganzheitsidee.

Hamann sieht Sinnlichkeit und Verstand als die zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis an. Durch die Sinnlichkeit werden die Gegenstände gegeben, durch den Verstand werden sie gedacht, d. h. verstanden und begriffen[1]). Die menschliche Erkenntnis entspringt also aus dem Zusammenwirken dieser beiden Stämme; nur dadurch wird sie zu einer lebensvollen Ganzheit. Diese Sachlage ist durch die Natur geordnet. Es ist schon im Laufe der Untersuchung wiederholt auf die energisch vertretene Meinung Hamanns hingewiesen worden, daß alle unsere Erkenntnis zunächst sinnlich bedingt ist. Hamann räumt ebenso wie Kant auf mit dem Vorurteil, in dem die ganze vorkantische Philosophie befangen war, daß die Mathematik eine unanschauliche Wissenschaft sei. „Die ganze Gewißheit der Mathematik hängt von der Natur ihrer Sprache ab, die Notwendigkeit aller Beweise von der poetischen Licenz, metaphysische Punkte, Linien und Flächen zu denken, die physisch unmöglich sind“[2]). Vernunft und Sinnlichkeit können nicht geschieden werden[3]). Hamann sucht diesen Zusammenhang besonders klar zu machen an einem Beispiel in den „Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift“, die sich auf Herders Preisschrift über den Ursprung der Sprache beziehen[4]). Er möchte vermuten, daß sich die Sinne zum Verstand verhalten wie der Magen zu den Gefäßen, die die feineren Säfte des Blutes absondern, ohne die der Magen seine Funktion nicht erfüllen kann; das heißt: Der Verstand ist die Fähigkeit des Menschen, der die sinnlichen Eindrücke erst ins Licht des

1) R. VII, 10; cf. VI, 49.
2) R. VII, 216.
3) Gild. V, 505.
4) R. IV, 37 ff.

Bewußtseins erhebt. „Nichts ist also in unserm Verstande, ohne vorher in unsern Sinnen gewesen zu sein“[1]). Diese natürliche Einheit darf nicht zerrissen werden. Hamann merkt den Philosophen an, daß sie „von jeher der Wahrheit dadurch einen Scheidebrief gegeben, daß sie dasjenige geschieden, was die Natur zusammengefügt hat“[2]), und richtet auch gegen Kants Kritik der reinen Vernunft denselben Vorwurf einer gewalttätigen, unbefugten, eigensinnigen Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand[3]).

Der Ausdruck des Zusammenwirkens von Sinnlichkeit und Verstand ist das lebendige Wort, die lebendige Sprache. Wie der Sinn des Wortes zustandekommt, will sich Hamann folgendermaßen erklären: er entspringt „aus der Verknüpfung eines zwar a priori willkürlichen und gleichgültigen, a posteriori aber notwendigen und unentbehrlichen Wortzeichens mit der Anschauung des Gegenstandes selbst, und durch dieses wiederholte Band wird dem Verstande eben der Begriff vermittelst des Wortzeichens als vermittelst der Anschauung selbst mitgeteilt, eingeprägt und einverleibet“[4]). Hamann steht hier einem empiristischen Probabilismus nahe hinsichtlich der Wahrheitserfassung des Worts. Es ist derselbe Gedankengang, den Herder weiter entwickelt hat über die Sprache und über die in ihr zum Ausdruck kommende Empfindung, die eine ursprüngliche Einheit von Sinnlichkeit und Verstand ist. Das ist also ein wirkliches, lebendiges Wort, das eine Einheit von Sinnlichem und Begrifflichem darstellt. Löst man das Sinnliche davon ab, so entsteht ein allgemeines Wort, und das „ist ein leerer Schlauch, der sich alle Augenblicke anders modifiziert und überspannt platzt und gar nicht mehr Luft in sich behalten kann“[5]).

Die Wörter finden ihre Anwendung in der Sprache. Sie ist die *Deipara* unserer Vernunft[6]). „Das ganze Vermögen, zu denken, beruht auf Sprache[7]). Die Sprache ist also das

1) R. IV, 44.
2) R. IV, 45.
3) R. VII, 10.
4) R. VII, 14.
5) Gild. V, 513.
6) R. VI, 39.
7) R. VII, 9.

unentbehrliche Organ der Vernunft. Dies ist die dominierende Ansicht Hamanns über das Verhältnis von Sprache und Vernunft; die andern Möglichkeiten darzulegen, ist hier nicht der Ort und auch nicht notwendig[1]). Hier ist nur noch auf die Ansicht Hamanns hinzuweisen, daß die Sprache auch Verführerin der Vernunft sein kann. Sie gibt der Vernunft des einen Menschen die Wörter für seine Begriffe, kann aber nicht verhindern, daß die Vernunft des andern diesen Begriffen andern Inhalt beilegt, ja gar sie für die Dinge selbst hält. Jedoch „in Worten und Begriffen ist keine Existenz möglich, welche bloß den Dingen und Sachen zukommt“[2]). So kann die Vernunft die Quelle aller Wahrheit und aller Irrtümer werden[3]); aller Wahrheit, sofern sie nicht von der sinnlichen Unterlage der Wörter abstrahiert, aller Irrtümer, sofern sie sich des unnatürlichen Gebrauchs der Abstraktion befleißigt.

Es mußte mit diesen Darlegungen etwas weiter ausgeholt werden; denn von hier aus ist erst der Angriff Hamanns gegen die Vernunftreligion seiner Zeit zu verstehen.

Nämlich der schwere Vorwurf, den Hamann gegen die Philosophie seiner Zeit und gegen die Vernunftreligion schleudert, ist der der willkürlichen Abstraktion, der Fehler, das Wort oder den Begriff für die Sache selbst zu nehmen. Durch den Gebrauch der unnatürlichen Abstraktion werden die Begriffe von den Dingen schwer verstümmelt[4]); die Metaphysik mißbraucht „alle Wortzeichen und Redefiguren unserer empirischen Erkenntnis zu lauter Hieroglyphen und Typen idealischer (rein denkmäßiger) Verhältnisse und verarbeitet durch diesen gelehrten Unfug die Biederkeit der Sprache in ein so sinnloses, läufiges, unstetes, unbestimmbares Etwas = x, daß nichts als ein windiges Sausen, ein magisches Schattenspiel, höchstens .... der Talisman und Rosenkranz eines transzendentalen Aberglaubens an entia rationis, ihre leeren

1) cf. R. Unger, Hamanns Sprachtheorie. München 1905. S. 212 ff. H. Weber, Hamann und Kant. München 1904. S. 207 ff.
2) Gild. V, 15.
3) Gild. V, 513.
4) R. II, 284.

Schläuche und Losung übrig bleibt“ [1]). Hamann steht dieser „Schul- und Hofsprache der Metaphysik“ ablehnend gegenüber; er fühlt sich weder imstande, sie zu verstehen, noch selbst sich ihrer zu bedienen [2]). Alle Abstraktionen sind willkürlich [3]), und ebenso sind die strengsten Schlußfolgen aus bloßen Worterklärungen einerlei mit willkürlichen Sätzen [4]). Wenn gar die „gesunde“ Vernunft auf den Thron gehoben wird und ihre Forderungen und Formulierungen als die einzig maßgeblichen bezeichnet werden, so schüttet Hamann darüber volle Schalen des Zorns und des Spottes aus. Denn wer hat die Gesundheit der Vernunft bewiesen? Oder wer will sich getrauen, sie zu beweisen? „Die Gesundheit der Vernunft ist der wohlfeilste, eigenmächtigste und unverschämteste Selbstruhm, durch den alles zum Voraus gesetzt wird, was eben zu beweisen war“ [5]). So ruht die Rede von der „gesunden“ Vernunft auf einer Lüge, und diesen Charakter trägt daher notwendig alles, was sie hervorbringt. „Lügen sind alle Satzungen eurer sogenannten allgemeinen, gesunden und geübten Vernunft — unbegreiflicher, widersprechender und unfruchtbarer als alle Geheimnisse, Zeichen und Wunder des allerheiligsten Glaubens“ [6]). Hamann findet schärfste Ausdrücke gegen den Geist seiner Zeit, gegen Mendelssohn, Nicolai, die Allgemeine deutsche Bibliothek, unbekümmert um Rezensenten und Kritiker. Er kann nicht anders, er muß gegen den „Götzen“ Vernunft zu Felde ziehen. Denn: „Was ist die hochgelobte Vernunft mit ihrer Allgemeinheit, Unfehlbarkeit, Überschwenglichkeit, Gewißheit und Evidenz? Ein ens rationis, ein Ölgötze, dem ein schreiender Aberglaube der Unvernunft göttliche Attribute andichtet“ [7]).

2. Die Zerstörung des Christentums.

Am deutlichsten und für ihn am schmerzlichsten sieht Hamann die Wirkungen der reinen Vernunft in der Vernunft-

1) R. VII, 8.
2) Gild. V, 21.
3) R. IV, 326.
4) R. IV, 325.
5) R. IV, 324.
6) R. IV, 143.
7) R. VI, 16.

religion seiner Zeit, wo so gewalttätig die Wirklichkeiten der geoffenbarten Religion „zu nackten Begriffen und bloß denkbaren Merkmalen, zu reinen Erscheinungen und Phänomenen“ entkleidet werden[1]). Er findet in ihrem Gottesbegriff nichts weiter als einen metaphysischen Ölgötzen[2]); die Eigenschaften, die sie ihm andichtet, sind willkürliche Abstraktionen, oder durch eine ungeschickte Analogie werden menschliche Eigenschaften an ihm verneint und „sittliche Tugenden, die doch auf die Bedürfnisse der menschlichen Natur und Gesellschaft eingeschränkt und dem höchsten Wesen ebenso unanständig als unsre Gliedmaßen sind, in ein kolossisches Verhältnis gebracht und vergöttert“[3]). Was die Vernunft zu erfassen meint, ist ja gar nicht Gott. Sie macht sich ein logisches Bild von ihm und denkt, man habe mit dem Begriffe auch die Sache selbst. Dies Bildwort wird zu einer wirklichen Person vergöttert, aber nach dem Geschmacke der gesunden Vernunft. Und dergleichen Götter und Personen macht sie durch die Transsubstantiation ihrer Bildwörter so viel, „daß das gröbste Heidentum und blindeste Papsttum in Vergleichung eurer (der Vernünftler) philosophischen Idololatrie am jüngsten Gerichte gerechtfertigt und vielleicht losgesprochen sein wird“[4]).

Vollends die biblische Vorstellung des Schöpfergottes wird unbedingt abgelehnt; man hat sich von der Offenbarung emanzipiert. So wird der Schöpfer unterdrückt und verlästert[5]). Wenn sich auch die natürliche Religion bemüht, einzelne Tatsachen des Christenglaubens in ihre Formen umzugießen und sie damit zu retten, so kann das nie ein positives Ergebnis haben, da von der Vernunft her das Christentum nie verstanden wird. „Was ist das für eine Philosophie?“ fragt Hamann in den „Fragmente einer apokryphischen Sybille“. „Ist sie etwa jene schöne Wolfanerin, die weiland in Schafkleidern die ganze Dogmatik an ihren zehn Fingern demonstrierte und die vornehmsten Wahrheiten unserer naturalisierten Religion auf eine begreifliche Art erklärte und

1) R. VII, 107.
2) R. III, 254.
3) R. III, 243.
4) R. IV, 145.
5) R. II, 284.

rettete, aber nach reiferer Überlegung wie eine Söge und Petze die Perlen des Heiligtums mit ihren Füßen zutritt und sich wendet und zureißt?“ [1]). Der Vernunft bleibt Gott in seinem Wesen und in seiner Wirklichkeit ein Geheimnis; sie sieht ihn verständnislos an. „Was will der Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion sagen? Wenn ich ihn recht verstehe, so ist zwischen beiden nicht mehr als der Unterschied zwischen dem Auge eines Menschen, der ein Gemälde sieht, ohne das Geringste von der Malerei und Zeichnung oder der Geschichte, die vorgestellt wird, zu verstehen, und dem Auge eines Malers, zwischen dem natürlichen Gehör und dem musikalischen Ohr“ [2]).

Die Grundlage eines philosophischen Urteils bleibt für Hamann immer das „nil admirari“ [3]). Daher muß die Vernunftreligion „die unserer Natur tief eingeprägte Liebe des Wunderbaren und Spannader aller poetischen und historischen Kräfte in einen skeptischen und kritischen Unglauben“ [4]) verwandeln. Die mythische und poetische Ader aller Religionen [5]) ist Torheit „in den Augen einer heterogenen, inkompetenten, eiskalten, hundemagern Philosophie“ [6]). Darum steht sie auch der wunderbaren Gestalt Christi vollkommen verständnislos gegenüber. Der Anteil, den sie an ihm nimmt, „ist im Grunde nichts anderes als des römischen Landpflegers hypokritisch-politisches Ecce homo!“ [7]). So bleibt der Vernunft nichts anderes übrig, als „alle Geheimnisse einer höheren, einzelnen, unbekannten, aber zur Mitteilung ihrer Selbst höchst aufdringlichen Natur durch Fragen und Wortkriege zu leugnen, zu verdrehen und zu lästern“ [8]); und wer auf den Ruhm eines Weltweisen Anspruch macht, muß den christlichen Namen verleugnen; denn „die Bescheidenheit . . . , sich nichts von dem Gott der Christen verlauten zu lassen, gehört zum hohen Geschmack des erleuchteten Jahrhunderts“ [9]).

Die Betrachtungsweise, die die Vernunft anwendet, muß notwendig zu einer Verzerrung der Religion führen; denn sie

1) R. VI, 17 f.
2) R. I, 138.
3) R. II, 197.
4) R. VII, 107.
5) R. IV, 329.
6) a. a. O.
7) R. VI, 8.
8) R. IV, 326.
9) R. III, 244.

setzt „eine menschliche Weisheit oder eine Genugtuung ihrer Neugierde, ihres Vorwitzes, eine Übereinstimmung mit dem Geschmack der Zeit .... im göttlichen Worte zum Voraus“ [1]). Diese Art des Inbeziehungtretens mit Gott ist also von vornherein falsch angelegt. Statt daß die Philosophen der Vernunftreligion sich unter das Wort der Offenbarung Gottes stellen, wollen sie „einen eingeschränkten Geschmack und ihr eigenes Urteil zum Probestein des göttlichen Worts machen“ [2]). Sie wollen Gott in der Wahl der Umstände und Wege, in welchen er seine Offenbarung hat mitteilen wollen, tadeln oder verbessern und laufen dabei Gefahr, „wie jener gekrönte Sternkundige [3]) das Ptolemäische System oder seine Erklärung des Sternenlaufes für den wahren Himmelsbau anzusehen“ [4]). Durch solch Vorgehen wird die Schrift nicht verstanden [5]). Hamann weist die Aufklärer auf eine Regel hin, die sie sonst gern anwenden, wonach man eine Schrift am besten verstehe, wenn man sie im Sinn und Geist ihrer Verfasser lese. „Warum will man denn in Ansehung unserer Bundesbücher die Ausnahme .... statuieren?“ [6]). Trifft dieser Umstand schon für menschliche Bücher zu, wieviel mehr für das Buch der göttlichen Autorschaft! In seiner Offenbarung liegt der Maßstab, den Gott sich selbst zu unserm Gebrauche gegeben hat. Nur danach darf er gemessen und „nicht nach willkürlichen Voraussetzungen unseres Vorwitzes und unserer naseweisen Unwissenheit gedacht oder eingebildet werden“ [7]). Denn auch sein Dasein beruht wie das der kleinsten Sache für den Menschen auf unmittelbarem Eindruck, nicht auf Schlüssen [8]).

Hamann wertet es als eine ungeheure Überheblichkeit der

1) R. I, 58 f.
2) R. I, 57.
3) Alfons v. Kastilien; nach H. Delff, J. G. Hamann. Lichtstrahlen. Leipzig 1874. S. 104.
4) R. I, 57; cf. II, 80.
5) R. II, 234.
6) R. IV, 261.
7) R. VII, 418 f.
8) a. a. O.

Vernunft, durch sich selbst Gotteserkenntnis erlangen zu wollen. Gott ist „ein Wesen, das nur ein Blinder mit starren Augen ansehen kann, und dessen Denkungsart und moralischen Charakter sich nur ein eitler Mensch zu erkennen getraut. Ein aufrichtiger Sophist sagt: Je länger ich daran denke, desto weniger kann ich aus ihm klug werden“[1]). Die einzig angemessene Haltung ihm gegenüber ist die Demut. „Ich bin ein Wurm und kein Mensch: diese Empfindungen des gekrönten Psalmisten scheinen die einzigen Wegweiser zu sein, um den gesuchten Begriff von einer Majestät der Existenz zu erreichen“[2]).

Die Vernunft verkennt das Wesen der Offenbarung vollständig. Sie weiß gar nicht, daß sie auch Offenbarung nötig hat, wenn sie nicht lahm bleiben und kriechen soll[3]); denn die Erfahrung ist doch nur Offenbarung eines Tatbestandes, den die Vernunft auch nur glauben kann. „Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden“[4]). Die Offenbarung Gottes ist gewiß andrer Art; sie will aber doch auch nichts weiter als Glauben wirken und zwar an die geschichtliche Überwindung des unendlichen Mißverhältnisses zwischen Mensch und Gott durch Christus. Die Vernunft sieht aber an dem Ernst des Mißverhältnisses vorbei; damit stellt sie ihre „natürliche“ Religion außerhalb wahrer Religion.

Dies führt noch zu der Frage, wie die Philosophie sich denn überhaupt zur Offenbarung verhalten soll.

3. Philosophie und Offenbarung.

Hamann löst auch diese Frage von seinem Offenbarungsdenken her. Gott hat sich geoffenbart in der Natur und in seinem Wort. Die Natur bietet dem Menschen nur „Turbatverse und disiecti membra poetae“[5]). Hamann weist den Philosophen die Aufgabe zu, sie in einen inneren Zusammenhang zu bringen, sie auszulegen[6]). Das kann vollständig

1) R. I, 513.
2) R. III, 253.
3) Gild. V, 16.
4) R. II, 35.
5) R. II, 261.
6) R. II, 261 f.

nicht geschehen, wenn der Philosoph nicht auch die Beziehungen zur Gottesoffenbarung im Wort berücksichtigt. Auf diesem Gebiete eröffnet sich für eine „gesunde Philosophie“ ein weites Feld[1]). Sie soll die Beziehungen und die Ähnlichkeiten dieser beiden Offenbarungen auseinandersetzen, deutlich erklären und ihre Harmonie zu erweisen suchen; denn nach Hamanns Anschauung widersprechen die Offenbarungen Gottes in Natur, Geschichte und Bibel einander nicht. Die Schrift kann vielmehr zur Bestätigung und zur Erfüllung der Einsichten dienen, die die Philosophie aus Natur und Geschichte gewonnen hat[2]). Der wahre Philosoph bleibt sich auch immer bewußt, daß er dem Mißverständnisse nicht entgehen kann, ebensowenig wie der Philolog und der Poet[3]). Seine Überzeugung artet darum niemals in Verstockung aus[4]). Auch diese Einsicht fehlt den Philosophen der Aufklärung und der Vernunftreligion; sie lästern alles, „was den Mechanismum ihrer Begriffe irre macht“[5]).

Wird so die Vernunft in der natürlichen Religion eine Quelle der Irrtümer und verzerrt damit die Religion, so hat Hamann andrerseits auch betont, daß die wirklich „gesunde“ Vernunft wesentlich zur Religion hinzugehöre. „Ohne Sprache hätten wir keine Vernunft, ohne Vernunft keine Religion“[6]). Der Sinn dieses Satzes erhellt aus einer Äußerung in einem Briefe an Jacobi: „Gott, Natur und Vernunft haben eine so innige Beziehung aufeinander wie Licht, Auge und alles, was jenes diesem offenbart . . . oder wie Autor, Buch und Leser“[7]); d. h., die Vernunft erfaßt die Bedeutung dessen, was den Sinnen als Zeichen gegeben wird. Das ist die wirklich „gesunde“ Vernunft, die sich immer ihres Gebundenseins an die Sinnlichkeit bewußt bleibt und diesen „natürlichen Brauch“[8]) nicht verläßt. Diese meint Hamann, wenn er sagt, daß kein einziger Plan als der durch Christum offenbarte die Herunterlassung Gottes „den willkürlichsten Gesetzen gesunder Vernunft

1) R. I, 54 f.
2) R. I, 55.
3) R. V, 81.
4) R. IV, 422.
5) R. II, 80.
6) R. VI, 25.
7) Gild. V, 22.
8) R. IV, 327.

gemäßer“ erkläre[1]). So geht Hamanns leidenschaftlicher Kampf gegen den Rationalismus letztlich um die wahre gesunde Vernunft, ein Kampf mit der Vernunft gegen die Vernunft für die Vernunft.

Hamann hat die Hauptprobleme der Religionsphilosophie von einer bestimmten Auffassung des Christentums her gelöst, und zwar war sein Standpunkt nicht der der kritischen Vernunft, sondern der der Bejahung der Offenbarung. Der Kampf gegen die Vernunftreligion hat ihn zur Besinnung über die Fragen der Religion genötigt, und das Christentum ist ihm daraus als die tiefste und echteste aller Religionen hervorgegangen. Durch den Tiefsinn seiner christlichen Orthodoxie steht er der Aufklärung gegenüber, „aber so, daß seine Denkweise nicht das Verhalten der verholzten, orthodoxen Theologie seiner Zeit ist. Sein Geist behält die höchste Freiheit, in der nichts ein Positives bleibt, sondern sich zur Gegenwart und Besitz des Geistes versubjektiviert“[2]).

1) R. IV, 330.
2) Hegel XVII, 43.

Literaturverzeichnis.

Hamanns Schriften. Herausgegeben von Roth-Wiener 1821—43. 8. Bde. Zitiert R.

Gildemeister, C. H.: Johann Georg Hamanns, des Magus im Norden, Leben und Schriften. Gotha 1857—73. Bd. V. (Briefwechsel mit Jacobi). Zitiert Gild. V.

Theologische Studien und Kritiken. Hamburg 1837, 1. Heft. Darin S. 21—46: Einige Stücke aus J. G. Hamanns biblischen Betrachtungen. Zitiert St.

Weber, Heinrich: Neue Hamanniana. München 1905. Zitiert N. H.

Hegel, G. W. F.: Rezension der Schriften Hamanns. Werke, Berlin 1835. Bd. XVII, S. 38—112.

Blanke, Fritz: J. G. Hamann als Theologe. Tübingen 1928.

— Hamann und Luther. (Jahrbuch der Luthergesellschaft 1928.)

Blum, Jean: La vie et l'oeuvre de J. G. Hamann. Paris 1912.

Brömel, August: Johann Georg Hamann. (Luth. Kirchenzeitung 1870.)

Burschell, Friedrich: Über Johann Georg Hamann. Logos IV, 1913. S. 100—109.

Delff, Hugo: Joh. Georg Hamann. Lichtstrahlen aus seinen Schriften und Briefen. Leipzig 1874.

Dilthey, Wilhelm: Joh. Georg Hamann. (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. Jahrgang 1858.)

Disselhoff, Julius: Wegweiser zu Joh. Georg Hamann. Elberfeld 1871.

Dyrssen, Carl: Hamann und Ötinger. Zeitwende I, 1925. S. 376—396.

Francke, Ludwig: Joh. Georg Hamann, ein Lebensbild. Torgau 1883.

v. Gemmingen, O. Frhr.: Vico, Hamann und Herder. Dissertation München 1919.

Grau, Rud. Friedr.: Über Joh. Georg Hamanns Stellung zu Religion und Christentum. In: Der Beweis des Glaubens. Gütersloh 1888. S. 283—303.

Hillner, Gotthilf: Hamann und das Christentum. Riga 1924. (Aus baltischer Geistesarbeit. Neue Folge. Heft 1—3.)

Konschel, P.: Der junge Hamann. 1915. In: Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte. Heft 18.

Kowalewski, Arnold: Hamann als religiöser Lebensphilosoph. Königsberg 1927. In: Bilder aus dem religiösen und kirchlichen Leben Ostpreußens. S. 57—78.

Lieb, Fritz: Glaube und Offenbarung bei J. G. Hamann. München 1926.

Minor, Jakob: J. G. Hamann und seine Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode. Frankfurt a. M. 1881.

Poel, Gustav: Johann Georg Hamann, der Magus im Norden. 2 Teile. Hamburg 1874—76.

Rocholl, Rudolf: Johann Georg Hamann. Hannover 1869.

Rodemann, Wilh.: Hamann und Kierkegaard. Dissertat. Erlangen 1922.

Schirmer, Herbert: Die Grundlagen des Erkennens bei Johann Georg Hamann. Dissertation Erlangen 1926.

v. Stein, Heinrich: Johann Georg Hamann. Schwerin 1863.

Stephan, Horst: Hamanns Christentum und Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 12. Jahrgang 1902, S. 345—427.

Unger, Rudolf: Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. München 1905.

— Hamann und die Aufklärung. 2 Bde. 2. Auflage. Halle 1925.

— Hamann und die Romantik. Festschrift für August Sauer. Stuttgart 1925. S. 202—222.

Weber, H. E.: Zwei Propheten des Irrationalismus, Joh. Georg Hamann und S. Kierkegaard als Bahnbrecher der Theologie des Christusglaubens. Neue kirchliche Zeitschrift, 28. Jahrgang 1917. S. 23 bis 58 über Hamann.

Weber, Heinrich: Hamann und Kant. München 1904.

Althaus, Paul: Grundriß der Dogmatik I. Erlangen 1929.

Brunner, Emil: Religionsphilosophie evangelischer Theologie. München und Berlin 1927.

Cordier, Leopold: Die religionsphilosophischen Hauptprobleme bei Heinrich Pestalozzi. Langensalza 1910.

Pfleiderer, Otto: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 3. Aufl. Berlin 1896.

Lütgert, Wilhelm: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 2 Bde. 8. Aufl. 1922.

Vita.

Der Verfasser, preußischer Staatsangehörigkeit, wurde am 25. August 1903 als Sohn des Postassistenten August Thoms und dessen Gattin Martha, geb. Blankenburg, zu Zudar auf Rügen geboren und im evangelisch-lutherischen Christentum erzogen. Er besuchte die Arndt-Mittelschule zu Stettin von Ostern 1910 bis Ostern 1919, darauf zwei Jahre die Präparandenanstalt und weitere drei Jahre das Staatliche Preußische evangelische Schullehrerseminar zu Cammin in Pommern. Nachdem er letzteres Ostern 1924 mit dem Zeugnis über die 1. Lehrerprüfung verlassen hatte, war er zwei Semester in der philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin immatrikuliert. Aus finanziellen Gründen mußte das Studium unterbrochen werden. Durch zweijährige Tätigkeit an einer Privatschule in Charlottenburg und durch Erteilung von Privatstunden erarbeitete sich Verfasser ein kleines Vermögen, so daß er Ostern 1927 das Studium wieder aufnehmen konnte, nachdem er sich auch im Oktober 1926 das Reifezeugnis eines Gymnasiums vor dem Provinzialschulkollegium in Berlin-Lichterfelde erworben hatte. Er studierte im S.-S. 1927 in Berlin, im W.-S. 1927/28 in Breslau und seit Ostern 1928 in Erlangen vornehmlich Philosophie und Theologie.

Für freundliches Interesse an seinen Arbeiten und mannigfache Anregung ist er besonders den Herren Professoren Dr. Hermann Leser und D. Paul Althaus zu Dank verpflichtet.